



felsefe yazıları

4. KİTAP

INGVAR JOHANSSON/Anglosakson Bilim Felsefesi
DOĞAN ÖZLEM / Bilgi ve Bilimde Olguculuk— Tarihselcilik
Tartışması Üzerine

ARDA DENKEL/Locke ve Berkeley'de Dış Dünya

AHMET ARSLAN/İbni Haldun ve Doğa
MİHAYİL BİÇVAROV/Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıllarda
Bulgaristan'da Felsefi Düşünce

İMMANUEL KANT/Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik
Genel Bir Tarih Düşüncesi

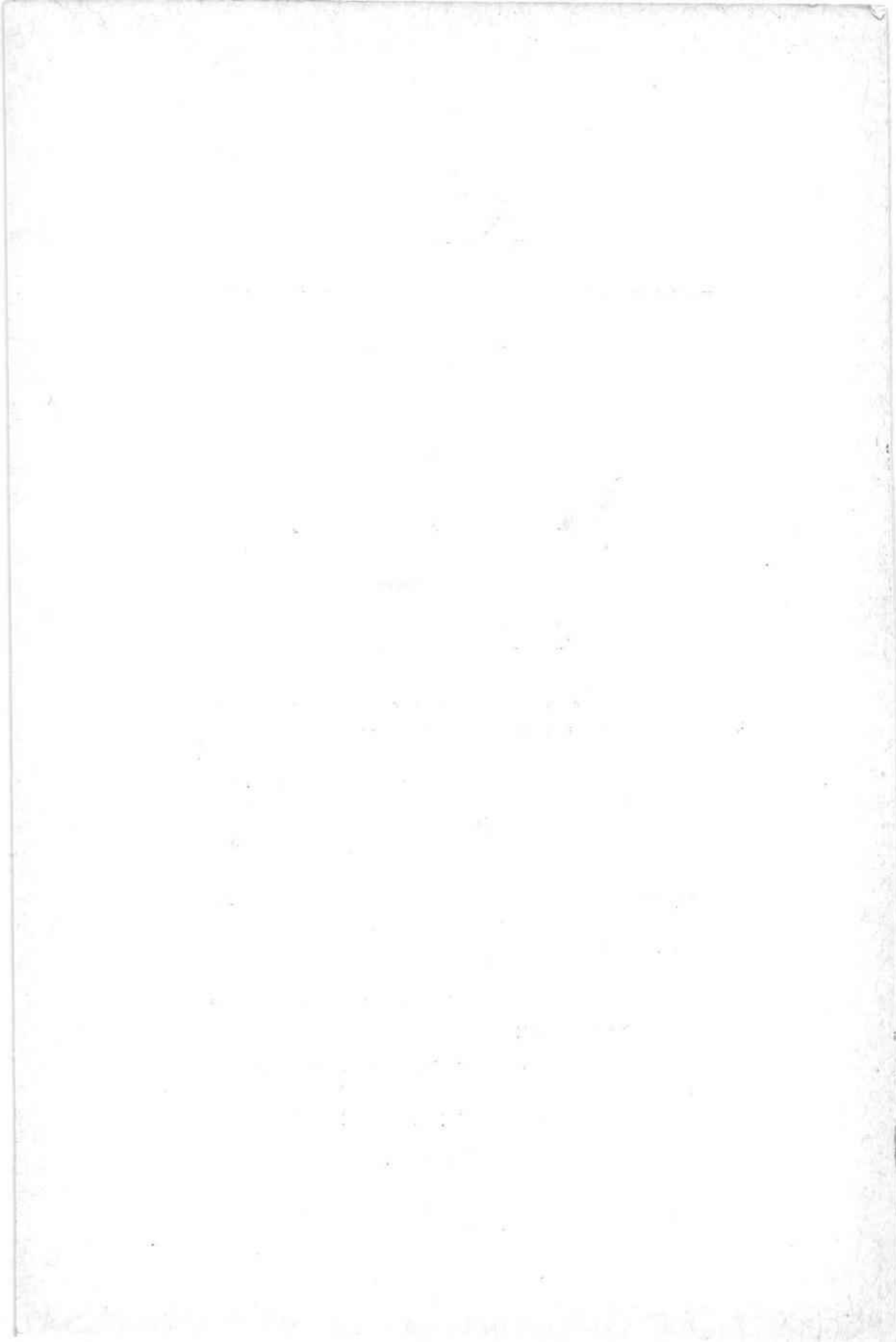
ZEYNEP ARUOBA/İnsan Haklarının Evrenselliğine
Bir Yaklaşım Denemesi

TAYLAN ALTUĞ/«Anlayan Tarih»in Dil Tarihi Tezi ve
Kültür Dünyamıza İlişkin Bazı Çıkmalar

G.F.W. HEGEL/Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü
TÜLİN BUMİN/Hegel'de «Sanatın Ölümü» Üzerine Bir Deneme
ARİSTOTELES/Metafizik - IV Kitap (C)

FELSEFE TERİMLERİ

ORUÇ ARUOBA/Denkel'in «Notlar»ına Not
ARDA DENKEL/Yanıt: Terimler ve Ölçütler
TÜRKER ACAROĞLU/1859 - 1928 Felsefe Kaynakçası



YAZKO FELSEFE YAZILARI

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ: 4

*Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi Tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
İstanbul 1982*

YAZKO FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan : SELÂHATTİN HİLÂV



Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

YALIKO

FEIGER YALIAN

THE YALIAN YALIAN



ANGLOSAKSON BİLİM FELSEFESİ*

INGVAR JOHANSSON

Çeviren: Şahin Alpay

Bu yazıda «Anglosakson Bilim Felsefesi» başlığı altında tanıtacağımız görüşler, İngilizce konuşulan ülkelerle sınırlı olmamakla birlikte, son elli yılda bu ülkelere egemen olmuştur. Yazıya verdiğimiz başlık bu nedenle uygun görülebilir.

Yazı dört bölüme ayrılmıştır:** I — Mantıkçı pozitivism, II — Popper, III — Kuhn ve Feyerabend, IV — Oxford filozofları ve diğerleri. İlk üç bölümde birbirinden hayli belirgin bir şekilde ayrılan ve her biri kendi başına bir düşünce okulu oluşturan görüşleri tanıtacağız. Bu görüşlerin üçü de bugün yan yana yaşamaktadır, ama biz onları ele alırken, ortaya çıkış sıralarını izleyeceğiz. Bu bölümleri düzenlerken, her üç akımın da çıkış noktasının doğa bilimleri oluşundan hareket ettik. Bu bölümlerin her biri, söz konusu akımın temel görüşlerinin anlatılmasıyla başlamakta ve sonra, sırasıyla, toplum bilimleri, insan bilimleri ve politika konularındaki görüşleri tanıtılmaktadır. Ayrıca, Popper bölümünde Popper'ın pozitivism'e yönelttiği eleştiriler; Kuhn-Feyerabend bölümünde de bu düşünürlerin pozitivism ve Popper eleştirileri yer alıyor.

Dördüncü bölümde, büyük etki yapmış olan ve etkileri sürmekte olduğu halde, kendi başlarına birer düşünce okulu kurmuş

* İsveççe'den dilimize çevirilen bu yazı, Ingvar Johansson, R. Kalleberg ve Sven-Eric Liedman'ın katkılarından oluşan Positivism, Marxism, Kritisisk Teori: Riktningar Inom Modern Vetenskapsfilosofi, [Pozitivism, Marksçılık, Eleştirel Kuram: Bilim Felsefesinde Çağdaş Akımlar] - Kont-rakurs, Bokförlaget PAN / Norstedts, Stockholm, 1972 adlı kitapta yer alıyor. I. Johansson, İsveç üniversitelerinde bilim felsefesi okutuyor (YFY).

** Yazının, III. ve IV. bölümlerini Yazko Felsefe Yazıları 5. Kitap'ta yayımlayacağız (YFY).

sayılamayacak bazı filozofların görüşleri kısaca ele alınacak. Ancak bu düşünürlerin bazılarını, genel bir felsefe akımının, Oxford felsefesinin kapsamında tanıttacağız. Oxford felsefesi ve mantıkçı pozitivism son yıllarda İngilizce konuşulan ülkelerdeki iki ana düşünce akımını oluşturmaktadır.

Bu makalede bilim felsefesinin klasik anlamıyla ele alındığını, yani bilimin toplumdaki işleyişi ve «dış» etkenlerin bilimi etkilemesi konularının dışarıda bırakıldığını belirtmeliyiz. Bu konular bilim sosyolojisi ya da bilimler bilimi («science of science») alanına girmektedir.

I. MANTIKÇI POZİTİVİZM

Mantıkçı pozitivism (ya da mantıkçı ampirizm) akımının kökeni, 1920'lerde Viyana'da seminerler düzenleyen bir grup bilim adamı ve filozofun çalışmalarına dayanır. Bunlar arasında, bu seminerlerin yöneticisi olan Moritz Schlick (1882-1936), pozitivistlerin en büyüğü diyebileceğimiz Rudolf Carnap (1891-1970) ve pozitivismin en büyük propagandacısı Otto Neurath (1882-1945) sayılabilir. Mantıkçı pozitivism, aslında 1900'lerin daha geniş kapsamlı bir felsefe akımının bir parçasıdır. Bu yıllarda, çeşitli yerlerde, mantıkçı pozitivistlerden bağımsız, ama pozitivist görüşlere çok benzer görüşleri olan düşünce okulları ortaya çıkmıştır. ABD'de pragmacılık ve işlemselcilik (operationalism), İsveç'te Uppsala okulu, Berlin'de Hans Reichenbach (1891-1953) ve Carl Gustav Hempel'in (1905—) de içinde bulunduğu grup, bunlar arasında yer alır. Pozitivistler, İngiltere'den Bertrand Russell (1872-1970) ve Ludwig Wittgenstein'i (1889-1951) kendi öncüleri olarak görmüşlerdir.

Mantıkçı pozitivismin iki kuramsal çıkış noktası vardı. Bu akım ilkin felsefi spekülasyona, özellikle Hegelci metafiziğe bir tepkiydi. Bu pozitivistler, felsefi spekülasyonun herhangi bir bilimsel işlevi olmadığına inanıyor, bunun karşısına bilimsel deneyi çıkarıyorlardı. Onlara göre, Galileo ve Newton'dan bu yana doğa bilimlerindeki sürekli gelişmeye karşılık, metafizikte böyle bir gelişme görülmemiştir. Gelişen ve deneylerden yararlanan, metafizik değil de bilim olduğuna göre, bunların arasında önemli bir fark olmalıydı. Bilimselliğin bir ölçütünü bularak, gereği olmayan metafizikten kurtulunabilirdi.

İkinci olarak bu pozitivism, belirli bir bilim dalına, yani fiziğe özgü bazı sorunların çözümüne yöneliyordu. Ondokuzuncu

yüzyılın ikinci yarısında bir çeşit atomları ya da en temel parçacıkları varsayan bazı kuramlar önemli bir rol oynamıştı. Sorun, bu parçacıkların gerçekten var olup olmadığıydı. Çünkü bunları gözlemlemek olanaksızdı. Mantıkçı pozitivistin babası sayılabilecek olan ve Viyana'da sırasıyla matematik, fizik ve felsefe profesörlüğü yapan Ernst Mach (1838-1916), bu soruna kesin bir çözüm bulmaya çalıştı. Masalar, iskemleler gibi sıradan eşya dahil tüm nesnelerin görece değişmez nitelikte duyumlar karmaşasından ibaret olduğunu ileri sürdü. Mach'a göre, gerçekte nesne diye bir şey yoktu, yalnızca duyumlar vardı. Hayal görmekle gerçek nesneler görmek arasındaki fark şu şekilde açıklanabilirdi: Hayal görme halinde, tıpkı gerçek nesneleri görme halinde olduğu gibi, art arda gelen bir duyumlar dizisi sözkonusudur. Ancak, hayal halinde bu dizi bir süre sonra kesilir. Duyumların kesilmeyip devam etmesi durumunda gerçek nesneleri görme sözkonusudur. Dolayısıyla, hayal görmekle gerçek nesneleri görmek arasında «özce» bir fark yoktur. Yalnızca, duyumlar arasında işlevsel ilişkiler vardır. Benlik duygusu da böyle bir işlevsel ilişkiden başka şey değildir. Bu, elbette ki, bilimin varsaydığı tüm diğer şeyler için de geçerlidir. Böylelikle, atomların *gerçekten* var olup olmadığı sorusu ortadan kalkar ve yerini işlevsel ilişkileri olan duyumlar var mıdır sorusuna bırakır. Yani, Mach'a göre, atomların varlığı duyumlarımızın belirli bir düzeni izlemesinden başka bir anlam taşımaz.

Doğrulanabilirlik İlkesi

Mantıkçı pozitivistler, Mach'ın her şeyin temelinde yer alan, verilmiş, pozitif bir şey bulunduğu görüşünü devraldılar. Bununla birlikte, mantıkçı pozitivistlerin hepsi, verilmiş olanı Mach'ın açıkladığı biçimiyle duyumlar olarak kabullenmediler, ama verilmiş-olanın, deneylerimizden geldiğini genellikle kabul ettiler. Yani, deneylerimizin nasıl edinildiği konusunda pozitivistler arasında farklı anlayışlar bulunuyordu.

Bir önermenin doğru olup olmadığı, o önermenin ilişkin olduğu (ve öngördüğü) duyumların ortaya çıkıp çıkmadığına bağlıdır. Dolayısıyla, bir önerme duyumlara ilişkin değilse, o önermenin doğru olup olmadığı belirlenemez. Pozitivistlere göre, metafiziği bilimden ayıran ölçüt budur. Metafizik önermeler duyumlara ilişkin olmayan önermelerdir. Başka bir deyişle, doğru olup olmadığı belirlenemeyen önermeler, metafizik niteliktedir. Önermelerin metafizik nitelikte olması, anlamsız olmasıyla aynı şey-

dir. Metafizik önermeler, duyumlara ilişkin değildir; ampirik önermeler ise duyumlara ilişkindir. Buraya kadar özetlediğimiz bu ölçüt, mantıkçı pozitivistin ünlü doğrulanabilirlik ilkesidir.

Doğrulanabilirlik ilkesi, çözümlemesel (analitik) ve bireşimsel (sentetik-ampirik-) önermeler arasında kesin bir ayrıma dayanır. Pozitivistlere göre, matematik ve mantık, çözümlemesel önermelerden oluşur. Doğrulanabilirlik ilkesi, ancak bireşimsel önermelere uygulanabilir.

Doğrulanabilirlik ilkesi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır:

— «...bir önermenin doğru olup olmadığını belirleme olanağı yoksa, bu önermenin bir anlamı yoktur.»

(Waismann, 1930)¹

— «...gerçek [= anlamlı] bir önermenin kesin olarak doğrulanabilmesi gerekir.»

(Schlick, 1931)¹

— «Deneyin bir önermeyi olası kılması olanaklıysa [...] o önerme doğrulanabilir [= anlamlı] niteliktedir.»

(Ayer, 1935)²

Görüldüğü gibi, yukarıdaki tanımlardan ilk ikisinde, bir önermenin doğruluğunun kesin olarak belirlenebilmesi koşulu aranırken, sonuncu tanımda yalnızca önermenin doğruluğunun olası olması koşulu aranmaktadır. Bu tanımlar, mantıkçı pozitivistin genel gelişme çizgisini yansıtır. Doğrulanabilirlik ilkesini, giderek kesinliği zayıflayan koşullara bağlamak zorunluğu, zamanla doğmuştur. Bu zorunluğun nedenleri kolayca anlaşılabilir.

Kesin ölçütler konmaya çalışıldığında, ölçütün neleri birbirinden ayıracağı konusunda her zaman belirsiz ve sezgiye dayanan bir anlayıştan hareket edilir. Pozitivistler anlamlı önermeler için bir ölçüt bulmaya çalıştılar. Bu ölçüte göre, bilimsel önermelerin çoğu anlamlı olacak, ancak metafizik önermelerin hiç biri anlam taşımayacaktı. Şu önermeyi ele alalım: «Bütün cisimler Newton'un yerçekimi yasasına bağlıdır.» Bu önermenin doğruluğunu kesin olarak belirlemek olanaksızdır; çünkü evrenin sonsuza değin varolacağını varsaydığınıza göre, tüm cisimlerin bu yasaya bağlı kalıp kalmadığını araştırmamız olanaksızdır. Ölçütün ilk tanımlarının verdiği talihsiz sonuç, hem metafizik önermelerin hem de bilimsel kuramların anlamsız hale gelmesiydi.

Bu durumda mantıkçı pozitivistlerin çoğu, ölçütü değiştirmek yoluna gittiler. Ancak bazıları (örneğin Schlick), ölçüte bağlı kalıp araçsalılığı (instrumentalism) benimsediler. Bunlara göre, bilimsel kuramlar gelecekteki olayları kestirmeye yarayan bi-

rer araçtı; araçların da doğru olup olmadıkları değil, uygulanabilir ya da uygulanamaz olmaları tartışılabilirdi.

Araçsalcı olmayıp, doğrulanabilirlik ilkesinin daha esnek tanımını seçenler de bazı güçlüklerle karşılaştılar. Metafizikçilerin çoğu spekülasyonlarını bazı gözlemlere dayandırmıyorlar mıydı? Doğrulanabilirlik ilkesinin esnek tanımı, bilimsel kuramları anlamsızlıktan kurtarıyordu, ama tüm metafiziği anlamsız kılıyordu.

Bu güçlükler zamanla, pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesinin kesin bir tanımını aramaktan vazgeçmelerine yolaçtı. Ayer'in aşağıya aktardığımız şu açıklaması (1946) bu vazgeçişini belirtir:

«[...] ve her ne kadar doğrulanabilirlik ilkesini yöntembilimsel bir ilke olarak savunmaya devam ediyorsam da, metafiziğin etkili bir şekilde elenebilmesi (tasfiye edilebilmesi) için, bu ilkenin, metafizik savların ayrıntılı çözümlemeleriyle desteklenmesi gerektiğini de kabul ediyorum.»³

Tanımlardan Karşılaşım Kurallarına

Mantıkçı pozitivistler, bilime karışan metafizik ögeleri saptamak ve bilimi bunlardan arındırmak yoluyla bilime yardımcı olmayı görev edindiler. Bu görevin bir bölümü, yerleşmiş bilimsel kavramların gözlemsel terimler, yani doğrudan deneye ilişkin terimler (ya da önermeler) ile tanımlanabileceğini göstermekti. Eldeki bilimsel kavramların bu yeniden-kuruluşu, yeni bilimsel kavramların kuruluşunda yararlanılacak model olarak da görülmekteydi.

Mantıkçı pozitivistizmin öncülerinden biri olan David Hume (1711-1778), bütün anlamlı terimlerin (fikirlerin) ya doğrudan doğruya deneylere (izlenimlere) tekabül ettiğini ya da doğrudan deneylere tekabül eden yalın fikirlere ayrılabilceğini savunmuştu. Yalın fikirlerden bileşik fikirler oluşturulmasını Hume, bir psikoloji kuramıyla açıkladı. Mantıkçı pozitivistlerin Hume'dan ayrıldıkları temel nokta buradaydı: onlar deneylerle önermeler arasındaki ilişkiyi açıklamak için ampirik-psikolojik bir kuramdan yararlanmak istemiyorlardı. Sorunsal (problematik) terimler, katışıksız mantık araçlarıyla ve gözlem terimleriyle *tanımlanabilmeliydi*. Felsefe, ampirik bilim değil, mantıksal çözümlemeydi. «Mantıkçı pozitivistizm» adındaki «mantıkçı» sıfatı, ampi-

rizmde, psikolojinin yerine mantığı geçirme isteğini dile getirir. Böylece atomların ve diğer kuramsal birimlerin, gözlemlenebilir olguların mantıksal kurulumları (construction) olduğu savunuluyordu.

Yukarıda sözü edilen tanımları yapabilmek için yalnızca belirtik (explicit) tanımlardan, yani «oğul = erkek çocuk» örneğinde olduğu gibi, tanımlanan terimin eşittir işaretinin solunda tek başına durduğu cinsten tanımlardan yararlanılamayacağı; bunun yeterli olamayacağı ortadaydı. Russell ve Whitehead, mantık üzerine yazdıkları *Principia Mathematica* (1910) adlı ünlü yapıtlarında (kullanım tanımları ya da 'bağlamsal tanımlar' da denilen) örtük (implicit) tanımlar kavramını ortaya atmışlardı. Matematikteki çıkarma işleminin tanımı «— =» şeklinde ifade edilemezdi; bunu « $x - y = z, y + z = x$ » şeklinde ifade etmek zorunluydu. Tanımlanmak istenen çıkarma işareti, eşittir işaretinin solunda *tek başına* duramazdı. Bu örnek, önermelerin yalın kavramlardan önce geldiğini de gösteriyordu. Bazı kavramları öğrenmek için, önce bu kavramların içinde yer aldığı önermeleri anlamak gerekirdi. Oysa Hume'da ve eski ampirizmde, yalın kavramlar önermelerden önce geliyordu.

Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica*'da geliştirdikleri simgesel mantık dili, bütün bilim dallarında kullanılabilecek ideal bir dil olarak görüldü.

Örtük tanımlarla, bazı kavramlar, diğer bazı kavramlara bağlanabiliyordu. Örneğin *yoğunluk* kavramında olduğu gibi: «a maddesinin yoğunluğu x 'dir = a maddesinin ağırlığı bölü a maddesinin hacmi = x ». Ancak kavramların çoğunda güçlüklerle karşılaşıldı. Manyetik kavramını şu şekilde tanımlamaya çalışalım: « x manyetiktir = demir yongaları x 'e yakınsa x 'e doğru hareket eder». Hemen görüleceği üzere, bu tanım x 'in manyetik olduğu konusunda ne yeterli ne de gerekli bir koşul koyamamaktadır. Demir yongaları, manyetik güçlerin çekiminden başka nedenlerle de x 'e doğru hareket edebilirler. (Örneğin, rüzgara kapılarak!) Öte yandan demir yongaları ona doğru hareket etmediği halde, x manyetik olabilir. (Örneğin, demir yongaları x 'in manyetik çekme gücünü aşan bir ağırlıkta olabilir.) Bu çeşit güçlüklerin yanısıra biçimsel mantık dilini kullanmaktan ileri gelen başka bir güçlük daha ortaya çıkar. Günlük dildeki «eğer — o halde» kalıbının biçimsel mantıkta tam bir karşılığı yoktur. Biçimsel mantıkta bu kalıp yerine (...→... bağlacıyla ifade olunan) maddesel içerim (material implication) kullanılır. Aradaki fark kendini şöyle belli eder: Günlük dildeki önerme «eğer» ile

başlayan cümlelerin doğru olması halini öngörür; oysa maddesel içerimde önerme, «eğer» ile başlayan cümlelerin yanlış olması halini de kapsar. «Eğer x'in yanında demir yongaları varsa → o halde demir yongaları x'e doğru hareket eder» önermesi, «eğer» cümlesinin doğru, «o halde» cümlesinin yanlış olması durumunda yanlıştır. «Eğer» ve «o halde» cümlelerinin farklı doğruluk değerleri taşıdığı *bütün* diğer bileşimler, önermeyi tanımsal olarak doğru kılar. Yani, «eğer» cümlesinin yanlış olduğu her durumda önerme doğrudur. Bundan tamamen saçma bir sonuç çıkmaktadır: x'in yanında demir yongaları bulunmasa da (yani, «eğer» cümlesi yanlışsa) x yine manyetiktir (çünkü tanımın sağında duran maddesel içerim doğrudur).⁴

Pozitivistlerin sorunlarından biri, maddesel içerimleri kapsayan ideal mantık dilinden vazgeçmeksizin, yukarıda açıkladığımız saçmalıktan kurtulabilmektir. Carnap, «iki-yanlı indirgeme-önermeleri» adını verdiği bir yapı ile bu sorunu çözmeye çalıştı. Önerilen bu çözümün sakat yanı, indirgeme önermelerinden tanımlanan kavramı *elemenin olanaksızlığıydı*.⁵ Hem belirttik, hem de örtük tanımlarda, tanımlanan kavramın yer aldığı önermelerin yerine, bunların yer almadığı önermeleri koymak *her bağlamda olanaklıdır*. Tanımlamak demek, elemek (tasfiye etmek) demektir (Quine). İndirgeme-önermeleri kullanılıncaya, bilimsel terimleri, gözlem terimleriyle tanımlama çabasıdan vazgeçilmiş olur. Manyetik kavramının yukarıda verilen tanımının karşılaştığı ilk güçlük —yeterli ve gerekli bir koşul koyamayışı— Carnap'ı tanımlarda aranan koşullarda başka değişiklikler de yapmaya götürdü. İndirgenecek her kavram için, (gizil) (potansiyel) olarak *sonsuz* sayıda indirgeme-önermesi kullanmak zorunda kaldı. İndirgeme-önermelerini belirli bir sayıyla sınırlamak, sonra da sözkonusu kavramın en sonda (nihai olarak) indirgenmiş olduğunu söylemek olanaksızdır.

Yalın tanımlardan giderek uzaklaşan bu (belirtik tanımlar —örtük tanımlar— indirgeme-önermeleri şeklindeki) gelişme, daha ilerilere gitti ve sonunda şu görüşlere vardı: Her bilimsel dil (bu, kuram karşılığı olarak düşünülebilir), kendi içinde iki ayrı dile ayrılabilir: Kuramsal dil ve gözlem dili. Kuramsal dildeki terimlerin, gözlem dilinin terimleriyle tanımlanmasına ya da gözlem terimlerine indirgenmesine gerek yoktur. Ancak kuramsal terimlerin en azından bir *karşılaşım (tekabül) kuralı* (rule of correspondence) ile bir gözlem terimine bağlanması gerekir. Karşılaşım kuralları çok basit nitelikte olabilir ve kuramsal terimlerin içeriğini hiçbir şekilde sınırlamaz. Karşılaşım kuralları, ku-

ramsal terimlere biraz olsun ampirik bir anlam verilmesini sağlar yalnızca. «Kitle» terimi kuramsal dile, «daha ağırdır» terimi de gözlem diline aitse, şu karşılaşım kuralı konabilir: Eğer a, b'den daha ağır ise, o zaman a'nın kitlesi b'nin kitlesinden daha büyüktür. Bütün kuramsal terimlerin, böyle karşılaşım kuralları olması da gerekmez. Kuramsal terimlerin birkaçı kuramsal dille birbirine bağlanmış ise, bunlardan birinin karşılaşım kuralı olması yeter.

Gözlemlenebilir Olan

Yukarıda özetlediğimiz iki gelişme çizgisi, yani bir yandan doğrulanabilirlik ölçütünün giderek yumuşatılması, öte yandan tanımlama ve indirgeme koşullarından vazgeçilmesi, birbirleriyle yakından ilişkilidir. Son olarak anlatmaya çalıştığımız kuramsal dil ve gözlem dili ayrımı, doğrulanabilirlik ilkesinin başka bir çeşidi olarak anlaşılabilir. En azından bir karşılaşım kuralıyla gözlem diline bağlanabilen dil, bilimseldir (anlamlıdır). Buraya kadar, mantıkçı pozitivistlerin bütün kuramların deneylere ya da gözlemlenebilir olgulara dayandırılması gereğini savunduklarından söz ettik yalnızca; ama gözlemlenebilir olgulardan neyi kastettiklerini ele almadık. Mantıkçı pozitivist akım içinde, gözlem terimlerinin neye ilişkin olacağı konusunda iki ana anlayış vardır. Bazıları «doğrudan tanıma ilkesi»ni («the principle of direct acquaintance»), diğerleri ise «özneler-arası doğrulama ilkesi»ni («the principle of intersubjective verification») savunuyordu.

Birinci ilkeye göre, her an, bunlar hakkında aldanmamıza olanak bulunmayan, bazı deneylerimiz olur. Bu deneylere ilişkin kesin güvenilir bilgilerimiz vardır. Bu deneyler, «şimdi kırmızı bir leke görüyorum,» «şimdi dişim ağrıyor» türünden deneylerdir. Bu, temel olarak Mach'ın görüşüdür. Bu görüşün pozitivistler arasındaki başlıca temsilcisi Schlick'ti. Deneylerimizin nasıl edinildiği konusundaki açıklamalarının ayrıntılarına burada girmeyeceğiz. Önemli olan, deneylerin öznel olması ve deneyler konusunda güvenilir bilgi edinebileceğimiz düşüncesidir. Pozitivistlerin, tüm bilimsel kavramları deneye dayandırma çabalarının en geniş-çaplı ve en gelişmiş biçimini temsil eden Carnap'ın *Der logische Aufbau der Welt* (1928) adlı yapıtı, birinci ilkeden hareket eder. Carnap bu kitabında bütün kavramları «temel deneyler» dediği şeylere dayandırmaya çalıştı. Temel-deneyi de, belirli bir anda bütün duyulardan toplanan duyumların tümü olarak tanımladı.

İkinci ilkenin savunucuları ise (öncelikle Neurath, daha sonra da Carnap) bilimin öznel bir dayanağı olamayacağı ve tüm ampirik bilgilerin bir ölçüde güvenilmez olduğu görüşünden hareket ediyorlardı. Gözlemsel bir önermenin doğru olup olmadığını kesin olarak bilmek olanaksızdı. O halde, gözlemlenebilir olan, ama öznel olmayan neydi? Elbette ki, çoğu insanların gördüklerine inandıkları şeyler. Böylece gözlemlenebilirlik özneler-arası gözlemlenebilirlik oluyordu ve özneler-arası gözlemlenebilir şeyler de, genel olarak, makro-fiziksel nesneler ve özgüllükler ve tabii ki insan davranışlarıydı. Bu görüşlere bazen fizikselcilik (physicalism) de denir. Ancak fizikselcilik, başka görüşleri de kapsar; herşeyin bir çeşit fizik nesneye dayandırılabilceğini savunur. Fizikselciler yalnızca, fiziğin temel parçacıklarına değgin terimleri kabul ederler. Onlara göre, bütün öteki terimler bunlardan kalkılarak tanımlanmalıdır.

Tek Bir Bilim

Yukarıda tanıttığımız pozitivist akımların ikisi de (Carnap'ın temel-deneyleri olsun ya da Neurath'ın gözlem terimlerinin betimlediği özneler-arası olgular olsun), bilimin tüm dallarının konusunun aynı şey olduğunu savunuyordu. Yani, mantıkçı pozitivism tek bir bilim fikrini ortaya atıyordu. Bu düşünce okulunun amacı, aslında böyle tek bir bilimin kurulmasıydı. 1929 yılında açıklanan «Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi» başlıklı programda şöyle deniyor:

«Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ve psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin yaratılmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolu Peano, Frege, Whitehead ve Russell'in geliştirmiş oldukları *mantıksal çözümleme yöntemi*'nin kullanılmasıdır. Bu yöntem, bilimi metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve aynı zamanda, doğrudan gözlemlenebilir içeriklerini, yani 'verilmiş olanı' göstermek yoluyla ampirik bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturacaktır.»⁶

«Neden» Kavramı

Değişik bilimlere özgü kavramların yanısıra, «neden» kavramı gibi, bilimlerin birçoğunda ya da tümünde kullanılan kavramlar vardır. Mantıkçı pozitivistlere göre bu kavramların da tanımlanması ya da indirgenmesi gerekiyordu. Böylece, Hume'un

«neden» kavramına ilişkin çözümlemesini devraldılar, ancak katıksız mantıksal kavramlar aygıtına uydurabilmek için bu çözümlemeyi bir ölçüde değişikliğe uğrattılar. Hume'un çözümlemesinin en önemli öğeleri şunlardı: 1 — «a, b'ye neden olur» önermesi, (bazı koşullar dışında) «a ve b türü olaylar arasında evrensel bir bağlantı (correlation) vardır» önermesiyle eşanlamıdır; 2 — a'nın b'ye neden olması, a'nın zorunlu olarak b'ye yol açması demek değildir; zorunluk, biz insanların dünyadaki ilişkilere uyguladığımız öznel bir anlayıştan ibarettir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, pozitivistlerin Hume'dan ayrıldıkları noktalardan biri önermelerin, içerdikleri kavramlardan önce geldiği görüşüdür. Bu yüzden pozitivistler «neden» kavramından çok «neden-önermeleri»nden söz etmişlerdir. «Isı yükselmesi, uzunluğun artmasına neden olur» şeklindeki bir «neden-önermesi», pozitivist tarzda biraz basitleştirilmiş haliyle (Vx) ($Tx \rightarrow Lx$) olur ve «bütün x'ler için geçerlidir: x'in ısı yükselirse, x'in uzunluğu artar» şeklinde okunur. Bu çözümlemenin Hume'un çözümlemesiyle ortak yanı, «neden-önermesi»ndeki «zorunluğun» ortadan kalkması ve önermenin yalnızca genel bir ilişkiyi ifade etmesidir. «Neden-önermeleri», evrensel bağlantılar haline gelir. Buradaki «eğer-o halde» ilişkisi daha önce sözünü ettiğimiz maddesel içerimdir ve bu örnekte de bazı mantık sorunlarına yol açar. Ancak çözümü için bir hayli çaba harcanmış olan bu sorunlar üzerinde durmayacağız.

Birçok pozitivist, bu çözümlemenin vargılarından (consequence) birini, yani zorunlu ve geçici genellemeler arasında bir ayrım yapılamayacağını kabul edemedi. İki ayrı türden olayın hep birlikte görülmesinin, bir rastlantıya ya da zorunluğa dayanması arasında kavramsal bir ayrım yapılamadı. Gündüzün gecenin nedeni olduğu söylenebilir miydi? *Mantıkçı pozitivistin kullandığı kavram aygıtı çerçevesinde* geçici ve zorunlu genellemeleri birbirinden ayırma denemelerinin hiçbirisi doyurucu olmamıştır. Bu sorunun şimdilerdeki en yaygın çözümü şudur: zorunlu genellemeler, yalnızca olguya-karşıt (contrary-to-fact) koşullu önermeleri (yani, «a olsa idi, b de olurdu» şeklindeki önermeleri) desteklemeleri bakımından, geçici genellemelerden ayrılırlar. Hempel'den aktaralım:

«Şu mumu kaynar su dolu bir kaba koyarsak, eriyecektir» önermesi, parafinin 60°C üzerindeki ısılarda sıvılaştığına ilişkin yasayla (ve suyun 100°C ısıda kaynaması olgusuyla) desteklenebilir. Ancak «Şu kutudaki bütün taşlarda demir vardır» önermesi, olguya-karşıt bir önerme olan «Şu taşı kutuya koyarsak, içinde

demir bulunacaktır' şeklindeki önermeyi desteklemek için kullanılamaz. Bir yasa, geçici olarak doğru olan bir genellemenin tersine, birlikte-evetleyici (conjunctive) koşullu önermeleri, yani 'a olursa, b de olur' şeklindeki, a'nın olup olmayacağı sorusunun açık bırakıldığı önermeleri destekleyebilir. 'Şu mumu kaynar su dolu bir kaba koyarsak, eriyecektir' önermesi buna bir örnektir.»'

Ancak, olguya-karşıt ve birlikte-evetleyici önermeler, mantıkçı pozitivistin başlangıçta savunduğu ideal mantık diliyle ifade edilemez. Bu yüzden, ya bunun doğurduğu bütün sonuçlara rağmen, dil kurallarının değişikliğe uğratılması gerekmiş ya da zorunlu ve geçici genellemeler ayrimından vazgeçmek zorunda kalınmıştır.

Nedensel Açıklamalar

Nedensel açıklama nedir? Pozitivistlere göre, *yalın bir olayın* açıklanması, söz konusu olayı betimleyen tekil önermenin bir veya birkaç yasadan ve başka tekil önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarılmasından ibarettir. En karmaşık olmayan durumda, aşağıdaki örnekteki gibidir:

Yasa: Bütün x'ler için geçerlidir: Eğer (x bir bakır parçası ise ve ısıtılırsa), o halde (x genişir).

Tekil önerme: a ısıtılan bir bakır parçasıdır

Tekil önerme: a genişir

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, «a genişir» önermesinin doğruluğu kabul edilen yasalardan ve tekil önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarılabileceğinin gösterilmesi halinde, a'nın neden geniştiği sorusu yanıtlanmış sayılmaktadır. Bu örnek çok ilkel görünmekte ve neyin açıklandığı da pek anlaşılamamaktadır. Ancak daha karmaşık durumlarda, örneğin temel bir kavramın diferansiyel denklemlerinden çıkarımlar yapılmasının söz konusu olduğu hallerde, bu ilkellik ortadan kalkmaktadır.

Pozitivistlere göre, açıklamalar ve ön-deyiler (predictions) aşağı yukarı aynı mantık yapısına sahiptir. Ayrıntıya girmeksizin, yukarıda verilen örnekten, aynı mantık şemasını kullanarak a'nın genişeyeceği konusunda ön-deyide bulunmanın nasıl olanaklı olabileceği görülebilir. Yukarıdaki karmaşık olmayan örnekte açıklama ile ön-deyi arasındaki fark, ayrı tekil önermelerden hareket edilmesinden ibarettir. Açıklama halinde 'a genişir' önermesinden, ön-deyi halinde 'a ısıtılır' önermesinden hareket edi-

lir. (Bu açıklama modelinin eleştirisi için *Popper'in eleştirilmesi* bölümüne bakınız.)

Bazen *yasaların* açıklanmasının, bunların, daha güçlü yasalardan ya da kuramlardan tümdengelim yoluyla çıkarılmasından ibaret olduğu da söylenmiştir. Örneğin, Newton'un kuramından Galileo'nun düşen cisimler yasasının ve Kepler'in gezegenlere değgin yasalarının çıkarılabileceği söylenmiştir. Kuramsal terimler ve gözlem terimleri ayrımıyla birleşen bu görüş, pozitivist olarak sınıflandırılması gerekli bazı özgül görüşlerin doğmasına yol açmıştır. Galileo ve Kepler'in yasaları mesafe, hız ve zaman arasındaki ilişkilere değgindir; oysa Newton'un teorisi yerçekimi güçlerini varsayar. Galileo ve Kepler'in yasaları gözlem terimlerinden oluşur; oysa Newton'un deneysel yasalar ve kuramlar arasında bir ayrım yapılmasını gerektiren kuramı, kuramsal terimleri kapsar. Galileo ve Kepler'in «deneysel yasaları»nın Newton'un kuramından daha önce ortaya atıldığı da bir gerçektir. Pozitivistler bakımından bütün bilim dalları için bir paradigma oluşturan fizik biliminde bilgi kuramı açısından önce geldiği kabul edilen deneysel yasalar, bu örnekte olduğu gibi, kuramdan ve kuramsal terimlerden önce ortaya çıkmıştı. Bu yüzden birçok pozitivist, bu örneği bilimsel araştırmaya model olarak gösterdi: Önce deneysel yasaları koy, sonra bunlardan kuramsal sistemler kur!

Pozitivistlerin çıkış noktalarından kalkılarak bu çağrıya varılamayacağını belirtmek isteriz. Mantıkçı pozitivism her zaman bir kurama ulaşılması («buluş bağlamı»: «context of discovery») ile bir kuramın desteklenmesi («doğrulama - haklı çıkarma bağlamı»: «context of justification») arasında çok kesin bir ayrım yapmıştır. Pozitivistler kuramların nasıl desteklenmesi gerektiği sorununun çözümünü, bilim felsefesinin görevi saymışlar; kuramlara nasıl ulaşıldığı sorununun çözümünün ise, ampirik psikolojinin alanına girdiğini, psikolojinin de felsefeyle hiçbir ilgisi olmadığını savunmuşlardır. Bu çıkış noktalarına sıkı sıkıya bağlı kalan bir bilim felsefecisinin, «önce deneysel yasaları koy» şeklinde yöntem kuralları getirmesi olanaksızdır. Yapabileceği tek şey, kuramın bundan önce veya sonra kurulmasına bakılmaksızın, kuramsal terimlerin gözlem terimlerine dayandırılması gerektiğini söylemektir.

Mantıkçı pozitivistlerin kuramlarının belitsel (axiomatic) sistemler olarak kurulması görüşüne verdikleri önem bir ölçüde bütün açıklamaların ve ön-deyilerin tümdengelimsel çıkarımlardan ibaret olduğu düşüncesine dayanır. Eğer belitsel biçimde bir

kuram varsa, bu kuramdan neler çıkarılabileceğini görmek çok daha kolaydır.

Tümevarımsal Mantık

Tamamen mantıkçı pozitivist bilim felsefesine özgü olan bir şey, tümevarımsal mantık denilen bir yöntemin geliştirilme çabasıdır. Tümevarımsal mantığın ön-koşulu, ilgilenilen kuramı ifade eden önermelerin ve söz konusu kuramın doğrulanması bakımından geçerli verileri betimleyen önermelerin (kanıt önermelerinin) verilmiş olmasıdır. Tümevarımsal mantığın, varsayımlara nasıl ulaşıldığı ya da verilerin nasıl bulunduğu konularıyla ilgisi yoktur; bu mantık, «buluş bağlamı» ile değil «doğrulama—haklı çıkarma—bağlamı» ile ilgilidir. Verilmiş olan kanıt önermelerinden harekete ve olasılık hesabı yoluyla, farklı kuramların olasılıkları belirlenmeye çalışılır. Olasılığı en yüksek olan kuram, en güçlü ampirik desteğe sahip olan kuramdır ve dolayısıyla kabullenilmesi gereken kuram da budur. Görüldüğü gibi, tümevarımsal mantıkçılar kuramların ampirik dayanaklarını ölçmeye yarayan bir yöntem geliştirmek istemişlerdir.

Tümevarımsal mantıkçıların karşılaştıkları bir güçlük şudur: eğer olasılık hesabından yararlanılacaksa bütün kuramlara, kanıt önermeleri ile bağlantıları kurulmadan önce belirli bir olasılık tanınması gerekir. Kuramların deney öncesi (a priori) olasılıkları olmalıdır. Ancak bu nasıl belirlenecektir? Bu sorun dışında bir dizi salt matematik ve biçimsel mantık sorunu da ortaya çıkar. Tümevarımsal mantıkçılar hemen hemen tümüyle bu sorunların çözümüyle uğraşmışlardır. Bildiğimiz kadarıyla tümevarımsal mantık, varolan kuramlardan herhangi birine uygulanabilmiş de değildir.

Pozitivizm ve Toplum Bilimleri

Doğa ve toplum bilimlerinin birbirlerinden temelde farklı olup olmadıkları tartışması, mantıkçı pozitivistlerin doğduğu sıralarda da gündemdeydi. Mantıkçı pozitivistlere göre bu sorunun yanıtı açıktı. Bilim, gözlemlenebilir veriler arasındaki bağlaşımların belirlenmesi işidir ve tüm bilimsel açıklamalar da belirlenmiş düzenliliklerden tümdengelimsel çıkarımlar yapmak demektir. Örneğin, başka bir insanın durumunu anlamak («özdeşleşim»: «Einfühlung») gibi bir deneyimin, bilimle hiçbir ilişkisi yoktur.

Ancak, pozitivistlerin doğa ve toplum bilimleri karşısındaki tutumu konusunda söylenebilecekler bundan ibaret değildir. Pozitivistlerin yerleşmiş ve yerleşmiş-olmayan bilimler konusunda tutumu pratikte farklı olmuştur. Yerleşmiş ve yerleşmiş-olmayan bilimler ayrımı, 1920'lerde ve 1930'larda, doğa ve toplum bilimleri ayrımını karşılıyordu. Fizik gibi yerleşmiş bilimlerde, kullanılan (protonlar, elektronlar, vb.) kuramsal terimlerin gözlem terimlerine dayandırılabilmesi kabul ediliyordu. Fizikçiler, pekâlâ ön-deyilerde bulunabiliyorlardı. Mantıkçı pozitivistler yerleşmiş bilimler alanındaki görevlerini, kuramsal terimlerin deneye bağlılığının gösterilmesi olarak gördüler. Psikoloji gibi, tam yerleşmiş olmayan bilim dallarında ise, çoğunlukla başka bir tutum takındılar. Psikologların kavramlarını kurarken önce gözlem terimleriyle işe başlamaları ve ancak bundan sonra kuramsal terimler geliştirmeleri gerekli görüldü. Yerleşmiş-olmayan dallardaki bilim adamları, kullandıkları bütün kavramların gözlemlenebilir verilere dayandırılmasını güvence altına alacak şekilde davranmalıydılar. Özneler-arası doğrulama ilkesine göre, psikolojide gözlemlenebilir veriler, diğer kişilerin davranışlarıdır. Dolayısıyla, mantıkçı pozitivism «davranışçılık» akımının felsefi dayanağı haline geldi. Ancak bazı pozitivistler fiziksel kuramlar karşısında takındıkları tutumu, bazı tartışmalı toplum bilim kuramları karşısında da gösterdiler. Örneğin Neurath şöyle yazar:

«Her ne kadar psikanaliz ve bireysel psikoloji bugünkü halleriyle bir yığın metafizik ifadeyi içeriyorlarsa da, davranış ile davranışın bilinçaltı koşulları arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, davranışçı yaklaşımın ve sosyolojik bir yöntembilimin öncülüğünü yapmışlardır.

Ön-deyilerde bulunmak için kullanılan Marksçı savların en önemlileri, ya (geleneksel dilin elverdiği ölçüde) fizikselci bir tarzda ifade edilmişlerdir, ya da özce bir şey yitirmeksizin bu tarzda ifade edilebilirler.»

Pozitivism ve İnsan Bilimleri

Şimdiye kadar yalnızca betimleyici önermelerden söz ettik. Peki, pozitivistler, «Burası çok güzel» gibi önermeleri nasıl görüyorlar? Onlara göre bu tür önermeler, gözlemlenebilir verilere ilişkin (bilgisel) anlamlı önermelerden farklı olarak, duyguları dile getirirler. Ancak çoğu kez önermeler, gözlemlenebilir verilerle birlikte duyguları da dile getirirler. Bu durumlarda, çözümleme yoluyla betimleyici öge ile değerlendirme ögesi birbirinden

ayırt edilebilir. Metafizik ve edebiyat, yalnızca duyguları ve/veya değerleri ifade etmeleri bakımından bilimden ayrılırlar. Mantıkçı pozitivistlerin böylelikle insanlarda üç yeteneği ayırt ettikleri söylenebilir: duyular, akıl ve duygular. İnsan duyularıyla gözlemlenebilir verileri kaydeder; akıyla mantıksal çıkarımlar yapar; duygularıyla da değerler ve duygusal-deneyler edinir.

O halde, edebiyat bilimi nedir? Aslında pozitivistler bu soru ile hiç ilgilenmemişlerdir. Ama bu soruya verecekleri yanıt, açıktır: Metinlerin yorumlanması fazla güç bir iş değildir. Bu önermelerdeki özneler-arası anlamı belirlemekten ibarettir. Bu anlam, değişik kimselerde değişik duygular uyandırır. Edebiyat biliminin yapabileceği en çok, bir yapıyla farklı grupların bu yapıyı anlayışları ya da değerlendirmeleri arasındaki bağlaşımları belirlemek olabilir.

Pozitivistlerin felsefeyle ilgili görüşleri, Carnap'tan aktaracağımız şu alıntıyla özetlenebilir: «Çözülmesi umutsuz bir sorunlar yumağından ibaret olan felsefenin yerini bilim mantığı almaktadır.» Pozitivistlere göre, felsefenin yapabileceği tek şey, kavramların metafiziksel olup olmadığını araştırmaktır. Bilim, gözlemlenebilir veriler arasındaki bağlaşımları belirlerken, felsefe (yani, bilim mantığı) de, kavramları çözümler ve bunların gözlemlenebilir verilere dayandırılmasını sağlar.

Pozitivizm ve Politika

Pozitivistlerin bilim - politika ilişkisi üzerine görüşlerini yansıtmak için, Carnap'ın otobiyografisinden bir alıntı yapacağız:

«Çevreye [Viyana çevresi] dahil olan herkes, toplumsal ve siyasal ilerlemelere büyük bir ilgi duyuyordu. Ben de dahil çoğumuz sosyalisttik. Ancak felsefi çalışmalarımızla siyasal amaçlarımızı birbirinden ayrı tutmak istiyorduk. Bizce, uygulamalı mantık da dahil olmak üzere mantık, bilim kuramı, dil çözümlemesi ve bilim yöntembilimi ve bilimin kendisi, bireyin ahlâksal amaçları olsun, toplumun siyasal amaçları olsun tüm pratik amaçlar karşısında tarafsızdır. Neurath bu yansız tutumu çok sert bir şekilde eleştirdi. Ona göre bu tutum, toplumsal ilerlemenin karşısında olanlara destek sağlıyordu. Biz ise, pratik ve özellikle politik görüşlerin işe karışmasına izin verecek olursak, felsefi yöntemlerin saflığının bozulacağını savunuyorduk. [...] Biz kendi payımıza, vardığımız sonuçların başkalarınca kullanılmasına ya da kötüye kullanılmasına bakmaksızın, bütün olayları ya da var-

olduğu iddia edilen olayları nesnel ve bilimsel olarak araştırma hakkını savunduk.»¹⁹

Mantıkçı pozitivistlere göre bilim, tanımsal olarak, bir anlamda yansızdır. Bilimsel kuramlar, gözlemlenebilir verilere ilişkindir; öznel değerleri dile getirmezler ve öznel değerlerden bağımsız olarak ya doğru ya da yanlışlardır. Pozitivistler, bilimin ya da bazı bölümlerinin toplumdaki işleyişleri konusunda hiçbir şey söylememişlerdir. Carnap'ın sözünü ettiği ve Neurath ile diğerleri arasında çıkmış olan tartışma da, mantıkçı pozitivismi etkilememiştir.

Mantıkçı Pozitivizm Yaşıyor mu?

Mantıkçı pozitivist bilim felsefesi adını alan akım, bugün de yaşıyor mu, yoksa ölüp gitmiş midir? Denilebilir ki, eskiden olduğu gibi propagandası yapılan mantıkçı pozitivist bir düşünce okulu artık yoktur. Ancak mantıkçı-pozitivist sayılması gereken bilim felsefesi çokça olarak üretilmeye devam ediyor. Tümevarımsal mantık, tümdengelimsel açıklama modeline özgü sorunlar ve kuramların belitselleştirilmesi, sürekli olarak mantıkçı-pozitivist yapıtların ortaya çıktığı alanlardır. Pozitivist felsefenin temel taşlarından biri olan bireşimsel ve çözümlemesal önermeler ayrımı, Willard Van Orman Quine (1908-) tarafından eleştirilmiş; bu eleştiri, tam anlamıyla bilim felsefesi alanına girdiği söylene-meyecek geniş bir tartışmaya yol açmıştır. Quine, başka bir bakımdan da ilginçtir. Bütün kavramların gözlemlenebilir verilere dayandırılması koşulunun aranması konusunda, Hume'dan mantıkçı pozitivistlere, onlardan Quine'e kadar uzanan bir gelişme çizgisi vardır. Hume'a göre soyutlanan her *kavramın* deneyle ilişkisi kurulabilir. Mantıkçı pozitivistlerin çıkış noktası ise, her *önermenin* deneye dayandırılabilir olmasıdır. Kavramlardan önermelere uzanan bu gelişme, Quine'le birlikte önermelerden kuramlara geçer. Quine'e göre, bilimin tümü, diğer bir deyişle tüm dil, deneye dayandırılmalıdır; kuramsal terimlerle gözlem terimleri, çözümlemesal önermelerle bireşimsel önermeler arasında kesin bir ayırım yapılamaz (*From a Logical Point of View* adlı eserinin «Two Dogmas of Empiricism» bölümüne bakınız). Bir yanda tüm olarak dil, öte yanda duyumsal deneyler vardır; bunlar arasında birçok şekilde ilişki kurulabilir, ama hiç değilse bir şekilde kurulmalıdır. Dikkat edileceği üzere, mantıkçı pozitivistler gibi Quine de, duyumsal deneyleri verilmiş olarak koyutlamaktadır —postulatlaştırmaktadır—. Eğer Hume ilk gerçek pozitivist ise, Quine de son büyük pozitivisttir denebilir.

II. POPPER

Karl Raimund Popper, 1902 yılında Viyana'da doğdu. Nazizm, pozitivistler gibi Popper'i de ülkesinden göçmek zorunda bıraktı. Popper, İkinci Dünya Savaşı sırasında Yeni Zelanda'da bulundu; savaş sonrasında Londra'da profesörlük yaptı. Viyana'da pozitivistlerin bazı seminerlerine katılmıştı. İlk kitabı *Logik der Forschung* (1935), pozitivistlerin yönettiği bir dizide yayınlandı. Pozitivistler gibi Popper da, bilimselliğe bir ölçüt bulmak istedi. Popper'in koymuş olduğu ölçüt, pozitivistlerin ölçütünden ayrılır ve Popper her zaman pozitivizme açıkça karşı çıkmıştır.

Yanlışlanabilirlik İlkesi

Popper, 1919 yılında, bilimselliğin niteliği üzerinde düşünmeye başladığı zaman çıkış noktasının ne olduğunu kendi anlatır:

«Zihnimdaki sorunu doğuran ortamı ve uyarıcı olan örnekleri kısaca anlatmak isterim. Avusturya İmparatorluğunun çöküşünden sonra, Avusturya'da bir devrim oldu. Ortalık devrimci sloganlar ve fikirlerle, yeni ve çoğunlukla saçma kavramlarla dolmuştu. Benim ilgimi çeken kavramlar arasında Einstein'ın görelilik kuramı kuşkusuz en önemli olanıydı. İlgili duyduğum diğer üç kuram da, Marx'ın tarih, Freud'un psikanaliz ve Alfred Adler'in 'bireysel psikoloji' kuramlarıydı.»¹¹

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Popper, Einstein'ın görelilik kuramı ile diğer üç kuramı karşı karşıya getirdi. 1919 yılı, görelilik kuramı bakımından anlamlı bir yıldır. Bu kurama göre, güneşin yakınından geçen ışık ışınları, güneşin yerçekimi alanının etkisine girerek eğilmeye uğrarlar. O yıl, bu kuramı sınamaya elveren bir güneş tutulması oldu. Uzaydaki bir yıldızın yerini önce gece, sonra gündüz saptama yoluyla, yıldızın güneşe yakın olması halinde, gönderdiği ışınların güneş tarafından eğilip eğilmediği araştırılabilecekti. Ölçümlerin verdiği sonuçlar söz konusu ışınların eğildiğini gösteriyordu. Popper'i büyük ölçüde etkileyen, kuramın ön-deyişinin doğru çıkması değildi. Onu asıl ilgilendiren şeydi: Ön-deyişinin doğru çıkmaması halinde genel görelilik kuramı derhal reddedilecekti. Popper bu tutumla, diğer üç kuramın savunucularının tutumlarını karşılaştırdı. Bunlar belirli bir olayın kuramlarına nasıl uygun düştüğünü her zaman kolaylıkla açıklayabiliyorlardı; ama hangi koşulların gerçekleşmesi halinde kuramlarını savunmaktan vazgeçeceklerini asla belirtmiyorlardı. Popper, hangi kurama olursa olsun ampirik destek bulma-

nın kolay olduğunu; bilimselliğin ampirik destek sağlamada değil, kuramın hangi koşullar altında yanlış olduğunu belirlemede yattığını düşünmeye başladı. Eğer bir kuram yanlışlanabilir ise, bilimseldir, dedi. Böylelikle Popper «yanlışlanabilirlik ilkesini» getiriyordu.

Bu ilkeyle ilgili olarak üç noktayı belirtmek gerekir. Popper her üç noktada da yanlış anlaşılmıştır.

1 — Yanlışlanabilirlik ilkesinin, anlamlı ve anlamsız önermeler ayrımıyla bir ilgisi yoktur. Popper, genel olarak, apaçık saçma olan önermeler dışında, bütün önermelerin anlamlı olduğunun savunulabileceğini kabul eder. Pozitivistlerin bu konudaki anlayışlarını derinlemesine eleştirmiş değildir. Ancak, pozitivistlerin bir önermenin nasıl anlamlı olacağı sorusunu olgulara değgin bir soruymuş gibi ele aldıklarına dikkati çekmiş; bir önermenin doğru olup olmadığına karar vermenin yalnızca bir uzlaşım (convention) sorunu olduğunu söylemiştir.

2 — Popper, bütün kuramların genel içerimlerden, yani «Bütün x'ler için geçerlidir: Eğer x....., o halde x.....» şeklindeki önermelerden oluştuğu görüşündedir. Popper'ın bu görüşünün, kolaylık sağlaması bakımından, kendisinin de kullandığı «Bütün kuğular beyazdır» önermesiyle ifade edilen «yasa»yı (Bütün x'ler için geçerlidir: Eğer x bir kuğuysa, o halde x beyazdır) örnek alarak açıklamaya çalışacağız. Yukarıdaki önerme, siyah renkli bir kuğunun ortaya çıkması halinde yanlıştır. «Burda siyah bir kuğu var» önermesi, bu yasayı yanlışlar; yanlışlığını gösterir. Bu çeşit önermelere, yani belirli bir yerde, belirli bir zamanda ve belirli bir nesne ya da olaya değgin önermelere Popper, temel-önermeler adını verir. Bazı temel-önermeler yukarıdaki «yasa»yla bağdaşır (örneğin, «Burda yeşil bir iskemle var», «Burda beyaz bir kuğu var» gibi). Öte yandan, başka bazı temel-önermeler (örneğin, «Burda siyah bir kuğu var») «yasa»yla bağdaşmaz, yani sözkonusu olan temel-önerme doğru ise, «yasa» yanlıştır. Popper, yasaların bağdaşan önermelere izin verdiğini, ama bağdaşmaz önermeleri yasakladığını söyler. Bir kuramın bilimsel olabilmesi için, en azından bir temel-önermeyi yasaklaması gerekir. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, Popper'ın bir temel-önermenin doğru ya da yanlış olduğunun kesin güvenirlikle belirlenebileceğini söylemeyiştir. Popper, bilimin nesnel şeylere değgin olduğunu ve dolayısıyla temel-önermelerin de nesnel olması gerektiğini; ancak, nesnelliğin kesin güvenirlikle belirlenebileceğini söyler. Oysa, Popper'a göre, öznel şeylere ilişkin kesin güvenirli bilgi edinmek olanaklıdır. Bundan çıkan sonuç, Pop-

per'in temel-önermelerinin herhangi bir gözlemciye bağlı olmayışdır. Gerekli olan, bazı temel-önermeleri doğru saymak; doğru olarak kabullenmek için bir karara varmaktır.

3 — Yukarıdaki örnekte yer alan «Bütün kuğular beyazdır» önermesi, «Burda siyah bir kuğu var» önermesiyle yanlışlanmaktadır. Ancak, bu kuğuyu birinin siyaha boyadığı şeklinde yardımcı bir varsayım öne sürülecek olursa, bu bir yanlışlama olarak anlaşılmayacaktır. Bu çeşit yardımcı varsayımlar ileri sürerek bir kuramı yanlışlanmaktan kurtarmak her zaman olanaklıdır. Bir kuramın yanlışlanmadan kurtarılmasının başka yolları da, kavramlarının içeriğini değiştirmek, belki de bir hesap hatası yapılmış olduğunu ileri sürmek, deneyimin doğru yapılmadığını iddia etmek gibi yollardır. Bu durumda, yukarıda 1-'de anlattıklarımızın aksine, bir kuramın yanlışlanması olanaksızlaşır. Bir kuramın yanlışlanabilmesi için, yardımcı varsayımlar getirmek, anlam değişiklikleri yapmamak gibi bazı yöntem kurallarının kabul edilmesi gerekir. Yanlışlanabilirlik ilkesi ancak, belirli bir yöntembilimle birlikte işletilebilir. Popper, bilmselliği dil ölçütleriyle değil, yöntem kurallarıyla tanımlamaktadır. Örneğin, koyduğu yöntem kurallarından birine göre, yardımcı varsayımlara ancak, kuramsal, sistemin ampirik içeriğini ya da yanlışlanabilirliğini artırıyorsa izin verilebilir.

Popper ve Pozitivizm

Popper'in, bir önceki bölümde ele aldığımız pozitivist görüşler karşısındaki yeri nedir? Anlamli-anlamsız önermeler ayrımı konusundaki görüşlerini yukarıda görmüş bulunuyoruz. Pozitivistlerin tekil olayların nedensel açıklanmasının tüm dengeline dayandığı görüşünü aslında ilk olarak Popper ortaya atmıştır ve bu modele çoğunlukla Popper-Hempel modeli adı verilir. Ancak Popper, bu modele ilişkin tartışmalara hiç katılmamıştır. «Neden-önermeleri»ne ilişkin görüşleri de pozitivistlerden önemli bir farklılık göstermez. Popper «neden-önermeleri»nin bir çeşit zorunlu ilişkiyi ifade ettiklerini savunmanın *anlamli* olduğunu kabul ederken bir sorunla karşılaşmadığı halde, yöntembilimsel açıdan bu zorunluluğun tümüyle geçersiz olduğu kanısındadır. Bu yüzden, bu zorunluğun bir yana bırakılabileceği görüşündedir. Popper'a göre de, kuramlar ve yasalar, özlerinde, yani özleri bakımından evrensel bağlaşımlardan başka şey degillerdir.

Popper'in yukarıda sözünü ettiğimiz temel-önermelere koyduğu koşul, bunların gözlemlenebilir şeylere değgin olmalarıdır. Bu konuda pozitivistlerle arasında yalnızca sözde benzerlik var-

dır. Popper'a göre «gözlemlenebilir» kavramı, tanımlanması olanaksız ve bilim felsefecilerince öğrenilmesi gereken bir kavramdır. Kendisinin bu kavramı kullanışına bakılacak olursa, bilim adamlarının varlığını belirledikleri tüm özgülükler gözlemlenebilir şeylerdir. Pozitivist açıdan bakılınca, Popper neyin gözlemlenebilir olduğu sorusunu atlamış görünmektedir. Kuramsal terimlerle gözlem terimleri arasında da ayırım yapmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, fiziksel olan herşeyin gözlemlenebilir olduğu görüşündedir.

Nedensel açıklamalar ve «neden-önergeleri» konusunda Popper'ın görüşleriyle pozitivistlerin görüşleri büyük ölçüde birbirine uymaktadır. Pozitivistlerin anlamlı-anlamsız önergeler, kuramsal terimler-gözlem terimleri ayrımlarına gelince, Popper bu ayrımlarla fazla ilgilenmemiş ve bunların ayrıntılı bir eleştirisini de yapmamıştır. Tümevarımsal mantığı ise tümüyle reddeder. Bu konuda kırk yıl süren yoğun bir mücadele vermiş, çeşitli pozitivist savları ayrıntılarıyla ele alıp, kıyasıya eleştirmiştir.

Mantıkçı pozitivistlerin bir bölümünün «araçsallık»a kaymalarına karşılık, belirtmek gerekir ki Popper her zaman için bir gerçekçi (realist) olmuş, yani kuramların bizden bağımsız olarak varolan dış dünyaya değgin olduğunu savunmuştur. Ancak Popper, başka bir pozitivist anlayışı, «buluş bağlamı» ile «doğrulama bağlamı» ayırımını kabul etmiştir.

Tümevarımsal Mantığın Eleştirisi

Popper'ın tümevarımsal mantığa yönelttiği eleştiri üç bölüme ayrılabilir.

1 — Popper, öncelikle, (Hume gibi), belirli bir ampirik kuramının belirli bir olasılığı olması gerektiğini söyleyen bir önermenin kendisinin de ampirik bir önerme olması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla bu önermenin de ampirik bir olasılığı olacağına göre, onun da olasılığını belirleyecek yeni bir tümevarımsal mantık gerekecektir. Bu durumda yeniden belirli bir olasılığı olan yeni bir ampirik önermeyle karşılaşılacak ve bu sonsuza kadar böyle gidecektir. Tümevarımsal mantığın, tümevarımsal mantıkta ele alınmayan ampirik önermelere dayanması gerekir.

2 — Mantıkçı pozitivistizmle ilgili bölümde, tümevarımsal mantıkla ele alınacak kuramlara, tümevarımsal mantığın yardımıyla kanıt önermelerine bağlanışından önce, belirli bir olasılık verilmesi zorunluğu üzerinde durmuştuk. Popper'a göre, olasılığın, örneğin yanlış kuramların olasılığının 'sıfır' ve doğru kuramların olasılığının 'bir' sayılması gibi, bazı akla uygun koşullara

dayandırılması halinde, buna olanak yoktur. Tümevarımsal mantık asla gerçek kuramlara uygulanamaz.

3 — Bu, olanaklı olsa bile, arzu edilecek bir şey değildir. Çünkü olası kuramlara değil, olası-olmayan kuramlara gerek vardır. Popper'in görüşü yalnızca görünüşte paradoksaldır. Tümevarımsal mantıkta, kuramların, bunlara belirli bir olasılık veren kanıt önermelerle ilişkisi kurulur. Kuramların, kanıt önermelere uygunluğu arttıkça, olasılıkları da yükselir. Tümevarımsal mantıkçıların çoğu, kabul edilmiş kuramları da, bu kanıt önermelerden sayarlar. Popper'in olası-olmayan kuramlar (ki, bunlar için çoğunlukla «bold conjectures» —«cesur tahminler»— deyimini kullanır) ortaya atılması gerektiği savını en iyi açıklayan da bu durumdur. Bu durumda, yüksek olasılığı olan bir kuram, kanıtlar arasında bulunan mevcut kuramlara çok benzer niteliktedir. Oysa, Popper'a göre kökten yeni olan kuramlara gereksinme vardır. Tümevarımsal mantık, mantıkçı pozitivism bölümünde anlatığımız görüşlere benzer görüşlere, yani «önce deneysel yasalar koy, sonra bunlardan kuramsal sistemler kur»a dayanmaktadır. Tümevarımsal mantıkçılar, Popper'dan farklı olarak, bilgilerin birikerek arttığı varsayımından hareket ederler.

Popper'in Yöntem Kuralları

Yukarıda da değinildiği gibi, Popper'in yanlışlanabilirlik ilkesinin, bilimselliğin ölçütü olarak kullanılabilmesi için, bazı yöntem kurallarıyla tamamlanması gerekmektedir. Bu kurallardan bazıları şunlardır: «Yardımcı varsayımlar, kuramsal bir sistemin yanlışlanabilirlik derecesini azaltamaz»; «Tanımlanmamış kavramların kuram tarafından örtük olarak tanımlandığı kabul edilemez» (bu durumda kuram, çözümlemeseli olarak doğru olur ve yanlışlanamaz); «Dil kullanımının sürekli olarak değiştirilmesi yasaktır.» Popper bu kurallardan başka, bilimin gelişmesine yardımcı olacak bazı kurallar koyar. Aslında Popper'in bilim felsefesinin altında yatan temel amaç, bilimin gelişmesini sağlayacak yöntem kuralları getirmektir. Yukarıda sayılan kurallar, bilimselliğin asgari kurallarıdır ve bilimselliğe bir ölçüt getirirler. Diğer kurallar, bazen ifade ediliş tarzlarından da anlaşılacağı üzere, kuramların yanlışlanabilir olduğu noktasından hareket eder. Bu kurallardan bazıları şunlardır; «En çetin bir şekilde sınanması gereken, en yüksek yanlışlanabilirlik derecesi olan kuramlara öncelik ver»; «Yeni bir kuram, eski kuramlardan bağımsız olarak sınanabilmelidir»; «Yeni bir kuram, şimdiye kadar birbirinden ayrı görünen olayları birleştiren özgün ve yalın bir fikre dayan-

malıdır»; «Bir kuramın doğrulanması (Popper'ın kullandığı özel terimle «corroborated» sayılabilmesi) için, kabul edilmiş temel önermelerle bağdaşması ve bu temel-önermelerin bazılarının da kuramı yanlışlamak için harcanan bilinçli çabalar sırasında kabul edilmiş olması gerekir.»

Sonuncu kural, Popper'ın bir kuramın doğrulanmasından ne anladığını ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken doğrulanmanın alışılmış anlamda doğrulama değil, «yanlışlama çabalarının başarısızlığa uğraması» demek olduğudur. Yani, bir kuram, tümevarımsal mantıkçıların «kanıt önermeleri» dedikleri şeylerle doğrulanamaz. Bu kanıt önermelerinden kalkarak, kuramın hangi durumlarda yanlış çıkacağının kestirilmesi ve o durumlarda sınanması gerekir. Kuram ancak bu sınamalardan başarıyla çıkarsa doğrulanmış sayılabilir.

Yanlışlanabilirlik Dereceleri

Yukarıda saydığımız yöntem kurallarından ikisi yanlışlanabilirlik derecesiyle ilgilidir («yardımcı varsayımlar yanlışlanabilirlik derecesini azaltamaz» ve «yanlışlanabilirlik derecesi yüksek olan kuramlara öncelik verilmelidir» kuralları). Yanlışlanabilirlik derecesi nedir? «Bütün x 'ler için geçerlidir: Eğer Fx , o halde Gx ($Fx = x$, F özelliğine sahiptir)» şeklindeki yalın kuramı ele alalım. X 'in F özelliğine sahip, ancak G özelliğinden yoksun olduğunu bildiren her temel-önerme, bu kuramı yanlışlayacaktır. Popper'ın kendi verdiği örnek şudur: «Bütün *uzay cisimleri* çember biçimindeki yörüngelerde ilerler» şeklindeki kuram, «Şu kuyruklu yıldız, parabol biçimindeki bir yörüngede ilerliyor», «Güneş hiperbol biçiminde bir yörüngede ilerler», «Merkür gezegeni fiyonk biçiminde bir yörüngede ilerler», «Ay elips biçiminde bir yörüngede ilerler» şeklindeki temel-önermeler tarafından yanlışlanır. «Bütün *gezegenler* çember biçimindeki yörüngelerde ilerler» önermesini ele alırsak, bu son önermeye oranla ilk sözü edilen önermeyi yanlışlayacak çok daha fazla sayıda önerme düşünülebilir. İlk sözü edilen önermenin çok daha fazla sayıda «potansiyel —gizil— yanlışlayıcıları» vardır ve dolayısıyla yanlışlanabilirlik derecesi daha yüksektir. Popper, yanlışlanabilirlik derecesini genel olarak ampirik içerikle belirlemektedir. O'na göre, bir kuramın yanlışlanabilirlik derecesi = kuramın ampirik içeriği = kuramın potansiyel yanlışlayıcılarının sayısı'dır.

Yukarıda verdiğimiz örnek, açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Şöyle ki, son önermeye konu olan «gezegenler», ilk önermeye konu olan «uzay cisimleri»nin yalnızca bir bölümüdür. Böyle bir

örnekte, önermelerden hangisinin daha çok sayıda potansiyel yanlışlayıcısı olabileceğini kestirmek zor değildir. Ancak başka örneklerde bu, çoğunlukla olanaksız duruma gelir. Popper, yanlışlanabilirlik derecesinin belirlenmesi sorununun nasıl çözüleceğini tam olarak gösterememiştir. Dolayısıyla, tümevarımsal mantığa yöneltmiş olduğu şu eleştiri, kendi yöntembiliminin büyük bölümüne de yöneltilebilir: Bu yöntembilimin, mevcut varsayımları değerlendirmek için kullanılması olanaksızdır.

Popper'in Eleştirilmesi

Yanlışlanabilirlik ilkesine yöneltilen eleştiri genişletilebilir. Popper'in yanlışlanabilirlik derecesini belirleme yönteminin varılmak istenen kavrama uygun olup olmadığı sorulabilir. Popper'a göre, kuramlar genel içermelerden oluşur ve genel içermelerin bazı temel-önermelerle bağdaşması *mantıksal olarak olanaksızdır*. Sözkonusu kuram doğru ise, bazı temel-önermelerin yanlış; kuram yanlış ise, bazı temel-önermelerin doğru olması gerekir. Kuram, bazı temel-önermeleri yasaklar. Buna karşılık, kuram nedensel bir ilişkinin ifadesi olarak anlaşılırsa, temel-önermeleri, *ancak geçerli başka nedensel etkenlerin bulunmaması koşuluyla* yasaklar. «Isı yükselmesi halinde uzunluk artar» şeklindeki önerme, bir çubuğun ısıtılmasına rağmen aynı uzunlukta kalmasıyla bağdaşabilir. Örneğin, çubuk bir yandan ısıtılırken, öte yandan mekanik olarak sıkıştırılabilir. Bilimde normal olan durumda, birlikte veya birbirlerine karşı etki yapan birden çok sayıda nedensel etkenin varlığı kabul edilir. Dolayısıyla, Popper'ın yanlışlanabilirlik derecesi kavramı, gerçek yanlışlanabilirlik derecesini değil, yanlışlanabilirlik derecesi ölçülmek istenen önermede ifade edilen nedensel etkenlerden başka hiçbir etkenin düşünülmemeyeceği durumlardaki ideal bir yanlışlanabilirlik derecesini ölçmektedir. Bu nedenlerle Popper'ın yanlışlanabilirlik derecesini belirleme yöntemi reddedilecek olursa, onun yöntem kuralları da kabul edilemez, çünkü bu kurallar gerçekten varolan durumlardaki gerçekten varolan kuramlara uygulanmak üzere düşünülmüştür.

Bu eleştirinin temeli, «neden-önermeleri»nin *değil*, genel içermelerin bazı temel-önermeleri yasakladığı (ya da onlarla mantıksal olarak bağdaşmaz olduğu) görüşüdür. Popper'a göre, neden önermeleri yöntemsel açıdan genel içermelerle eşitlenebilir; dolayısıyla yukarıdaki eleştiri Popper'ın bu fikrinin de tartışılabilir olduğunu düşündürür. Bu eleştirinin Popper-Hempel açık-

lama modeli bakımından da bazı sonuçları vardır. Bu model (I. Bölüm, «Neden» Kavramı'nın sonuna bakınız) bütün yasaları ve kuramları genel içerimler olarak görür ve açıklamalar, tümdengelimsel çıkarımlardan ibarettir, der. Ancak tümdengelimsel açıklamaların, nedensel açıklamalarla eşit değerde görülebilmesi için, tümdengelimsel çıkarımın kapsadığı genel içerimlerle temsil edilen nedensel etkenin dışında geçerli olabilecek hiçbir başka etken bulunmaması gerekir. Tümdengelimsel bir çıkarımın açıklama olarak anlaşılabilmesi için, bu çıkarımda söylenmeyen bir şeyi varsayması gerekir ve bu durumda da tümdengelimsel açıklamaların nedensel etkenlerin ve nedensel açıklamaların yerini ne ölçüde alabileceği sorusu sorulabilir.

Bir sonraki Bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Popper'a yöneltilmiş eleştirilerden bir diğerini şimdiden özetleyeceğiz. Popper'ın yöntembilimi en azından iki varsayıma dayanır gibidir: 1 — Kuramları ve yasaları diğer önermelerden bağımsız olarak ele almak olanaklıdır; 2 — kuramlar normal olarak yanlışlanmaz. İlk varsayımı gerçekten yapmış olduğu, tikel önermeler için yanlışlanabilirliği tanımlamasından ve ayrıca yazılarında, bağlama bakılmaksızın her zaman için «cesur tahminler»de bulunulabileceği fikrini uyandırmasından da anlaşılmaktadır. Kuhn'a göre, bir önceki bağlamı reddetmeksizin, «cesur tahminler»de bulunulamaz. Yepyeni bir paradigma kurulması gerekir (III. Bölümün başına bakınız.) Paradigmalar da, yöntembilimsel açıdan tikel önermeler gibi davranmazlar. Bu bağlamda, mantıkçı pozitivistin giderek soyutlanmış önermelerin ele alınışından nasıl uzaklaştığı hatırlanabilir. (I. Bölüm, *Doğrulanabilirlik İlkesi*'nin sonuna bakınız).

Popper'ın ikinci varsayımı yaptığı apaçıktır. Kuramları *yanlışlamaya çalışmak* gerektiğini önemle vurgular; normal olarak yapılan bu olsaydı, üzerinde durması gerekmezdi. Oysa Kuhn'un ortaya koyduğu bilim tarihi, kuramların normal olarak yanlışlandığına işaret eder. Popper hemen hemen tüm kuramların ampirik desteğe sahip olduklarını göstererek mantıkçı pozitivistlerin ayaklarını nasıl yerden kaydırılmışsa, Kuhn da hemen hemen tüm kuramların hemen her zaman yanlışlandığını, yani kuramlara tümüyle uymayan geçerli verilerin her zaman bulunduğunu göstererek Popper'ın ayaklarını yerden kaydırıştır. Bundan çıkan sonuç şudur: hangi kuramın kabul edilmesi gerektiği sorusu, Popper'ın yöntembilimiyle bağdaşmayan bir biçimde yeniden sorulmalıdır. Soru şöyle olacaktır: Yanlışlanan tüm kuramların hangisi ya da hangileri doğru olarak kabul edilmelidir?

Popper ve Toplum Bilimleri

Popper'a göre yöntem kuralları hem doğa hem de toplum bilimlerinde uygulanmalıydı. Mantıkçı pozitivistlerin tersine, Popper bütün bilimlerin temelde aynı tür olaylarla ilgili olduğu anlamında, tek bir bilimden hiç söz etmemiştir. Buna karşılık Popper, görece soyut bir düzeyde kalınması koşuluyla, tüm bilimlerde aynı yöntembilimin uygulanabilirliğine inanır.

Popper, «Toplum bilimlerinde deney yapılamaz, çünkü toplumsal etkenler asla fizik etkenler gibi soyutlanamaz»; «Toplum ve insanlar doğa bilimlerine konu olan olaylara oranla çok daha karmaşık olaylardır»; «Toplum bilimlerinde özel bir sezgisel anlayış olabilir, çünkü burada kuramların konusu insandır» gibi savlara, yani doğabilimsel yöntembilimin toplum bilimlerine uygulanamayacağı görüşünün çeşitli savlarına açıkça karşı çıkmıştır. Popper'ın karşı-savlarını kısaca ele alalım. Popper'a göre deneyimlerde belirli etkenlerin birbirlerini etkileyip etkilemedikleri ya da belirli bir deneyimde değişik etkenlerin birbirinden soyutlanmış olup olmadığı deneyöncesi (a priori) olarak belirlenemez. Bu ancak etkenlerin belirlenmesi ve deneyimin yapılmasından sonra keşfedilebilir; ki bunun için de kuram biliniyor olmalıdır. Toplumsal olayların doğal olaylardan daha karmaşık olduğuna ilişkin inanç, normal bir toplumsal olayla, etkenlerin soyutlandığı fiziksel bir olayın karşılaştırılmasından ileri gelir. Oysa, normal bir toplumsal olayla normal bir fiziksel olay, örneğin bir yaprağın yere düşüşü, karşılaştırılacak olursa, her iki durumda da bir ön-deyide bulunmanın eşit ölçüde güç olduğu görülecektir. Özdeşleşim («Einfühlung»), Popper'a göre ancak buluş işlevi görebilir; bir varsayıma ulaşmamıza yardımcı olabilir, ama varsayımın sınanmasında hiçbir rolü olamaz. *Benim* nasıl hissettiğim, başkalarına ilişkin bir varsayım bakımından bir anlam taşımaz.

Doğa ve toplum bilimlerinin bazı ortak yöntem kuralları bulunduğunu ve tek bir yöntembilimden sözedilebileceğini savunmak, bilimsel disiplinlerin kendilerine özgü belirli kuralları olduğu görüşüyle bağdaşır. Popper, toplum bilimlerinde özel bir «yöntembilimsel bireycilik» koşulu arar. Der ki:

«[...] toplumsal kuramların görevi, sosyolojik modellerimizi betimsel ya da adcı (nominalist) terimlerle, yani *bireylere*, onların tutumlarına, beklentilerine, ilişkilerine, vb. *ilişkin terimlerle*, titizlikle oluşturmak ve çözümlemektir. Bu, 'yöntembilimsel bireycilik' diyebileceğimiz bir ilkedir.»¹²

Carnap'ın bireyleri somut temel-deneylerden kurulan mantık-

sal kurulumlar (constructions) olarak görmesi gibi (I. Bölüm, *Gözlemlenebilir Olan'a* bakınız), Popper da, sınıflar gruplar ve kurumlar gibi toplum bilim kategorilerini, somut bireylerden kurulu kuramsal kurulumlar olarak görür. Tüm sosyolojik kuramlar, tutumlar, beklentiler, vb., psikolojik terimlerle çözümlenebilirse, o zaman sosyolojiyi psikolojiye indirgemek (psikolojizm) mümkün değil midir? Popper'ın bu soruya yanıtı olumsuzdur. Ancak, Popper'ın yöntembilimsel bireyciliği ile psikolojizme yönelttiği eleştirilerin nasıl bağdaştırılacağını anlamak güçtür. Bunun için, bu konudaki görüşlerini aşağıya aktaracağız:

«[...] psikolojizmin, yöntembilimsel bireyciliği savunarak ve yöntembilimsel kollektivizme karşı çıkararak kazandığı büyük erdemleri küçümsememeliyiz. Psikolojizm, bütün toplumsal olayların ve özellikle bütün toplumsal kurumların işleyişinin, her zaman için bireylerin kararlarının, eylemlerinin, tutumlarının, vb., sonucu olarak anlaşılması gerektiğini savunan ve sözde 'kollektifler'e (devletler, uluslar, ırklar, vb.) dayanılarak yapılan açıklamalarla asla yetinilmemelidir diyen önemli öğretiyi destekler. Psikolojizmin hatası, toplum bilimleri alanındaki bu yöntembilimsel bireyciliğin tüm toplum olaylarının ve tüm toplumsal düzenliliklerin (regularities) psikolojik olaylara ve psikolojik yasalara indirgenmesi programını içerdiğini varsaymasıdır.»¹³

Popper'ın tarih bilimi üzerine de özel bazı görüşleri vardır. O'na göre, bilimsel açıklamalar ve ön-deyiler, daha önce verdiğimiz (I. Bölüm, *Nedensel Açıklamalar'a* bakınız) şemayı izler. Ancak genel olarak tarihsel olaylar bakımından bir sınırlama yapılması gerekir: bunlar konusunda ön-deyide bulunmak olanaksızdır. Popper'ın gösterdiği gerekçeler şunlardır:

«1 — Tarihin akışı, insan bilgisinin gelişmesinden büyük ölçüde etkilenir.

2 — Akılsal (rational) ya da bilimsel yöntemlerle bilimsel bilgilerimizin gelecekteki ilerlemeleri üzerine ön-deyilerde bulunamayız. [Bilimsel bir kuram üzerine ön-deyide bulunabilmek için, o kuram konusunda şimdiden bilgi sahibi olmak gerekir.]

3 — Dolayısıyla gelecekteki tarihsel olaylar konusunda ön-deyide bulunamayız.»¹⁴

Bu durumda, Popper'e göre, örneğin kuramsal fizik gibi bir kuramsal tarih disiplini olamaz. O halde tarih kitapları nasıl yazılır? Önce tarihe belirli bir bakış açısından («point of view»)

bakmaya karar verilir; sonra da tarihteki bu görüş açısından geçerli olaylar betimlenir. Popper, böyle bir bakış açısına, «tarih anlayışı» adını verir ve bir tarih anlayışına sahip olmaksızın tarih yazılamayacağını savunur. Bir tarih anlayışına sahip olmadıklarını söyleyenler de, bunun bilincinde olmasalar bile, böyle bir anlayışa sahiptirler. Tarih anlayışları sınınamaz ve dolayısıyla doğru ya da yanlış oldukları söylenemez. Herkes ilginç bulduğu tarih anlayışını benimseyebilir. Tarih, sınıflar, ırklar, dinsel fikirler, «açık» ve «kapalı» toplumlar arasında bir mücadele olarak görülebilir.

Eleştirel Akılcılık

Popper'ın bilim felsefesinin insan bilimleri ve politika konusundaki görüşleriyle nasıl bağlandığını görmeden önce, koymuş olduğu yöntem kuralları üzerine görüşlerini ele almamız gerekir. Popper'a göre, yöntem kuralları, daha iyileri bulunana kadar kabul edilmesi kararlaştırılan uzlaşılardan (conventions) ibarettir. Yöntem kuralları değişmez değildir ve bilimin gelişmesinde oynadıkları rol açısından her zaman için eleştirilebilirler. Bir kuramı eleştirmek, onu yanlışlamaya çalışmaktır. Bir yöntem kuralını eleştirmek ise, onun bilimin gelişmesine nasıl engel olduğunu göstermeye çalışmaktır. Her iki durumda da hata veya yanlış aranır. Ancak hatanın bulunması için (kuramı veya kuralı) denemek gerekir. Popper'e göre her iki durum da genel bir yöntemin, «deneme ve yanılma» («trial and error») ya da «eleştirel akılcılık» («critical rationalism») yönteminin örnekleridir. Yapılan hatalardan ders alınır. Her zaman bir sorundan (P_1) hareket edilir. Sonra buna bir çözüm önerilir (TT = «tentative theory» / «deneme kuramı») ve bu çözümün yanlış olduğu gösterilmeye çalışılır (EE = «error elimination» / «yanlış-eleme»). Bu gösterilince de yeni bir sorunla (P_2) karşılaşılır; ancak bu kez, bilgiler artmıştır. Popper bu metodu $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ şemasıyla ifade eder.

Popper'a göre bu şema tüm bilimsel disiplinlere, yöntem kurallarına, felsefeye ve politikaya uygulanabilir ve uygulanmalıdır. Bu şema, kişinin her zaman yanılabilceği görüşüne dayanır. Bu görüşe, başkalarının da doğru olabileceği görüşünü eklersek, şema Popper'ın «eleştirel akılcılık» adını verdiği tutumu temsil eder.

«Bu tutum, tartışma ve deneye verdiği önemden dolayı, 'Ben yanılıyor olabilirim, sen de haklı olabilirsin; birlikte çalışarak

doğruya yaklaşabiliriz' şeklindeki yaklaşımıyla, daha önce de değindiğimiz gibi, bilimsel tutumla çok yakından ilişkilidir. Bu tutum, herkesin hata yapabileceği; bu hatanın kendisi, başkaları veya başkalarının yardımıyla kendisi tarafından keşfedilebileceği görüşüne bağlıdır. Kimsenin kendi kendinin yargıcı olamayacağı fikrini ve tarafsızlık fikrini içerir [...] Bu tutumun akla olan inancı, yalnızca kişinin kendi aklına değil, —belki daha da çok— başkalarının aklına olan inançtır.»¹⁵

«Eleştirel akılcılık»ın bu belirlenişi, pozitivistlerin (bilimle metafiziği ayıran) ayırım-ölçütü'ne tekabül eder. Popper'a göre, (özneler-arası) eleştirilebilir ve eleştirilemez önermeler; daha doğrusu, önermeleri özneler-arası olarak eleştirilebilir sayan ve saymayan iki ayrı tutum vardır. Popper, metafizik saydığı önermelerin çoğunu eleştirilebilir bulur. Örneğin, determinizm ve idealizm başlıkları altına giren felsefi görüşler yanlıştır ve eleştirilebilir, ancak bunları yanlışlamak olanaksızdır. Pozitivistlerin bilim — metafizik ayırımının Popper'daki karşılığının akılcılık — akıldışıcılık (irrationalism) ayrımı olduğu, Popper'ın akıldışılığa ilişkin olarak söylediklerinden anlaşılmaktadır. Bu sözler, pozitivistlerin metafizik hakkındaki sözlerini anımsatır. Kısa bir örnek verelim:

«Marx bir akılcıydı. Sokrates ve Kant gibi o da, insanlığın birliğinin temeli olarak insan aklına inanıyordu. Ancak, fikirlerin sınıf çıkarları tarafından belirlendiği şeklindeki öğretisi, insan aklına inancın çöküşünü hızlandırdı. Hegel'in, fikirlerin ulusal çıkarlar ve gelenekler tarafından belirlendiği şeklindeki öğretisi gibi, Marx'ın bu öğretisi de akla olan akılcı inancı sarsıcı bir eğilim taşıyordu. Hem sağdan hem de soldan tehdit edilen tutum, yani toplumsal ve ekonomik sorunlara değgin akılcı tutum, tarihsici (historicist) kehanet ve kehanetçi akıldışıcılığın cepheden saldırısına uğradığında kendini savunamadı. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki çatışmanın, çağımızın en önemli düşünsel ve belki de ahlaksal sorunu oluşunun nedeni budur.»¹⁶

Popper'a göre akılcı tutumun kendisi akılsal savlara dayanırılmaz. İnsanlığın ortak bir akılsallığı olduğuna *inanmak* gerekir. Buna inanarak ancak Popper'ın bu terime verdiği anlamda akılcı olunur.

Eleştirel Akılcılık ve İnsan Bilimleri

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Popper'ın felsefe konusundaki görüşü şudur: Felsefe kuramlarının çoğu,

her ne kadar yanlışlanamaz nitelikte ise de, akılsal olarak tartışılabilir. Felsefe ne edebiyattır, ne de, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, sözcüklerle oynanan bir oyun. Felsefenin konusu, gerçek sorunlardır.

İnsan bilimleri de $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ şemasını izlemelidir. Popper'ın bu konuda en çok vurguladığı şudur: Yapılması gereken şey, önce sorun durumunu (P_1) iyi anlamak, sonra da yazarın ya da sanatçının yapıtını bu sorunun çözümü için az ya da çok başarılı bir deneme olarak değerlendirmektir. Popper'a göre, sorun durumları, tıpkı matematik sorunları (problemleri) gibi, nesnel olarak vardır. Matematikçinin deneyleri değil, önerdiği çözümün söz konusu sorunu çözüp çözmediği tartışılır. Sanat, edebiyat ve düşünce tarihçileri, sorun durumlarını yeniden-kurmaya çalışıp, sözkonusu olan yapıtın sorunu ne ölçüde çözdüğü konusunda bir yargıya varmalıdırlar. Örneğin Popper'a göre, Batı sanatının bir bölümü, gerçekliğin imgesinin, görüntüsünün (örneğin perspektiften yararlanılarak) nasıl yaratılabileceği problemini çözmekle; diğer bir bölümü de, seyircinin eyleme geçirilip, kendi başına yorum yapmasının nasıl sağlanabileceği sorununu çözmekle uğraşmıştır denilebilir.

Eleştirel Akılcılık ve Politika

Popper, bilimsel akılcılığın, yalnızca özel bir durumunu oluşturduğu temel bir akılsallığı belirlemeye çalışmıştır. Bu akılsallığın politikaya da uygulanması gerekeceği açıktır. Toplumsal normlar, tıpkı bilimsel normlar (yöntem kuralları) gibi tartışılabilirdir. Birincisinde, insanlığın çektiği acıların azaltılması; ikincisinde, insanlığın bilgi dağarcığının genişletilmesi amacı söz konusudur. Poper şöyle der:

«Politikada bilimsel yönteme benzer bir yöntem uygulamanın tek yolu, belirli olumsuz yanları, bazı istenmeyen sonuçları olmayan hiçbir politik davranışın bulunmadığı varsayımından hareket etmektir. Hataları aramak, bulmak ve günışığına çıkarmak, çözümlemek ve bunlardan ders çıkarmak, bilimsel bir politikacının ve politikacı bir bilim adamının yapması gereken şeydir. Bilimsel yöntemi politikaya uygulamak, hiç hata yapmadığımıza kendimizi inandırmak, hatalarımızı görmezden gelmek, gizlemek ve başkalarına yüklemek sanatının yerine daha üstün bir sanatı yaptığımız hataların sorumluluğunu yüklenmek, bunlardan ders almak ve derslerden ileride aynı hataları yinelememek için yararlanmak sanatını koymak demektir.»¹⁷

Eleştirel akılcılığa göre, hataların ortaya çıkarılabilmesi için özgür tartışmaya gerek vardır. Özgür tartışma ise, buna olanak tanıyan kurumların ve geleneklerin varlığını gerektirir. Bu hem «bilim adamları toplumu» hem de tüm toplumlar için geçerlidir. Denebilir ki, Popper önce bilim dünyasının nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin bir fikir geliştirmiş, sonra bunu bütün topluma uygulamıştır. Varılan sonuç, Popper'ın «açık toplum» dediği ultra-liberal toplumdur.

Popper'a göre toplumu değiştirirken de $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ şeması uygulanmalıdır. Burada TT toplumsal bir kurumun değiştirilme denemesini, EE alınan sonuçların özgürce tartışılmasını temsil eder. Popper, toplumda devrimci değişiklikler yapılırsa, hangi sonucun hangi nedene dayandığını görebilmenin olanaksızlaşacağı görüşündedir. Bu ise, $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ şemasını uygulanamaz hale getirir. Bu ve başka nedenlerle Popper toplumu değiştirmede devrimci yöntemler yerine «adım adım toplumsal düzeltme» («piecemeal social engineering») yönteminin uygulanmasını savunur. Her adımda, fazla kapsamlı olmayan, tek bir düzeltme (reform) yapılmalıdır.

Poppercilik

1950'lerin ortalarına kadar Popperciliği tek başına Popper temsil etmiştir. O zamandan bu yana, Popper'ın görüşlerini savunan ve Popper'a dayanan ya da Popper'ın felsefesinin içerdiği düşünceleri geliştirdiğini söyleyen kimselerin sayısı giderek çoğalmıştır. 1960'lara gelindiğinde, bu çevre o kadar büyümüştür ki, Poppercilikten başlı başına bir bilim felsefesi okulu olarak söz etmek zorunlu hale gelmiştir. Popperci çevreye dahil bazı düşünürlerin, Popper'ın bazı görüşlerinin, temel savlarıyla bağdaşmadığını göstermeye çalışmaları da bunu göstermektedir. Örneğin, Popper'ın kendisi tutarlı bir Popperci olmamakla eleştirilmiştir. Popperciliğin önde gelen temsilcileri arasında Joseph Agassi, Hans Albert, (Popper'ın profesörlük kadrosunu devralan) Imre Lakatos, Alan Musgrave ve J.W.N. Watkins sayılabilir.

1. Bkz: Popper, The Logic of Scientific Discovery [Bilimsel Buluş Mantığı], London, 1968, s. 40.
2. Ayer, Language, Truth and Logic [Dil, Gerçek ve Mantık] London, 1946, s. 37.
3. Age, s. 16.
4. $(P \rightarrow q)$ önermesinin doğruluğu ya da yanlışlığı p ve q «yalın önermelerinin» doğru ya da yanlış olmalarına bağlıdır. Önermenin tümü

ile «yalın önermelerin» doğruluk değerleri arasındaki ilişki, doğruluk çizelgesi adı verilen bir çizelgeyle belirtilebilir:

| p | q | $p \rightarrow q$ |
|--------|--------|-------------------|
| doğru | doğru | doğru |
| doğru | yanlış | yanlış |
| yanlış | doğru | doğru |
| yanlış | yanlış | doğru |

Çizelge soldan sağa doğru okunur. Örneğin son satır şöyle okunacaktır: Hem p hem de q yanlış ise, $(p \rightarrow q)$ maddesel içerimi doğrudur. Maddesel içerim ile günlük dildeki «eğer p , o halde q » şeklindeki önerme arasındaki fark, günlük dildeki önermenin doğruluk çizelgesini çizdiğimizizde ortaya çıkar:

| p | q | eğer p , o halde q |
|-------|--------|------------------------|
| doğru | doğru | doğru |
| doğru | yanlış | yanlış |

Görüldüğü gibi, günlük dilde p 'nin yanlış olduğu önermeler yapılmaz.

5. İki-yanlı indirgeme önermesi şöyledir: $p \rightarrow (q \leftrightarrow r)$. q tanımlanacak ya da indirgenecek olan önermedir; \rightarrow maddesel içerimi temsil eder; \leftrightarrow «eğer ve yalnızca eğer» şeklinde okunur. Örneğin, «manyetik» kavramı indirgenmek isteniyorsa, iki-yanlı indirgeme önermelerinden biri şöyle olacaktır:

(demir yongaları X 'in yakınındadır $\rightarrow (X$ manyetiktir \leftrightarrow demir yongaları X 'e doğru hareket eder)). Daha önce yukarıda örtük tanımlamaya verilen örnek de şöyle yazılabilir: $q = \text{tanım } (p \rightarrow r)$. Örtük tanımlamalarda p yanlışsa, q doğrudur. İki-yanlı indirgeme önermelerinde bu zorunluluk yoktur.

6. Bkz: Joergensen, The Development of Logical Empiricism [Mantıkçı Ampirizmin Gelişmesi], Chicago, 1951, s. 4.
7. Hempel, Vetenskapsteori [Bilim Teorisi], Lund, 1969, s. 62.
8. Ayer (ed.), Logical Positivism [Mantıkçı Pozitivizm], New York, 1959, s. 306.
9. Age, s. 309.
10. Schilpp (ed.), The Philosophy of Rudolf Carnap [Rudolf Carnap'ın Felsefesi], La Salle, Ill. 1963, s. 23.
11. Popper, Conjectures and Refutations [Tahminler ve Çürütmeler], London, 1969, s. 34.
12. Popper, The Poverty of Historicism [Tarihsiciliğin Sefaleti], London, 1969, s. 136.
13. Popper, The Open Society and Its Enemies [Açık Toplum ve Düşmanları], Vol. 2, London, 1966, s. 98.
14. Popper, The Poverty of Historicism, s. V.
15. Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, s. 237.
16. Age, s. 224.
17. Popper, The Poverty of Historicism, s. 88.

BİLGİ VE BİLİMDE OLGUCULUK - TARİHSELÇİLİK TARTIŞMASI ÜZERİNE*

DOĞAN ÖZLEM

I

Çeşitli «felsefe»ler arasındaki tartışmanın önce *bilgi* ve *bilim* kavramlarının belirlenmesi ile başlayıp, giderek ahlak ve estetik alanlarında da sürdürülegeldiği bilinir. Ancak bu, daha çok, bilgi, ahlak, estetik alanlarını bütüncül biçimde kapsama savındaki «felsefe»ler ya da «sistem»ler için söz konusudur. Geçen yüzyılın ortalarından bu yana ise, tartışma, daha çok *bilgi* ve *bilim* alanlarından dışarıya taşmamaya özen gösteren «tutum»lar arasında olmakta, başka bir deyişle, felsefe tartışmalarının odağını *bilgi* ve *bilim* kavramları oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, geçen yüzyılın ortalarından bu yana, karşımıza *bilgi* ve *bilim* kavramları konusunda tartışan iki büyük felsefe tutumu çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi, *olguculuk* (pozitivizm), ikincisi ise *tarihselcilik* (historizm)dir.

Olguculuk, tarihselciliğe göre daha eski bir geçmişe ve geleceğe sahiptir ve modern «bilim» kavramının belirlenmesinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki, özellikle tüm gelişimi boyunca *doğabilim* kavramı, olgucu tutum ile hep bir arada anılmıştır. Olguculuğun bilginin kaynağını duyu-verilerinde bulan temel bilgisel görüşü (empirizm) ve bu görüşe bağlı olarak deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışı, özellikle doğabilimlerinin gelişmesiyle koşutluk içinde günümüzde çok geniş bir yaygınlık kazanmış ve hatta yaygınlığın da ötesinde bir kabul görmüştür. Bilgi ve bilim kavramlarına salt bilgi-kuramsal (epis-

* Seminer, sayı 1, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, İzmir - Haziran 1982.

temolojik) açıdan yaklaşmakla yetinmeyip, bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle *tinsel-tarihsel-kültürel* boyutlu bir anlama ve algılamamanın da hem ürünü hem de konusu olduğunu savunan *tarihselcilik* ise, geçen yüzyılın ortalarına kadar Alman idealizminin spekülative kalıplarından çokca etkilenmiş ve ancak yine geçen yüzyılın son çeyreği ile bu yüzyılın ilk onyılları içerisinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir. Ancak ne var ki, dönüştüğü bu niteliğiyle bile tarihselcilik, uzun süre kara Avrupası (ve daha özel olarak Almanya) dışına taşamamıştır. Bunda, kuşkusuz ki olguculuğun ezici yaygınlığı da büyük rol oynamıştır. Tarihselcilik, bugün de yine kara Avrupası ve özellikle Almanya'da etkin bir tutum olarak görünüyorsa da, özellikle toplumsal bilimlerde olgucu tutumun yetersizliğinden yakınan bazı toplumbilimcilerin çabalarıyla son otuz yıldan bu yana daha geniş bir etkinlik alanı bulmuştur.

Olgucu tutumun toplumsal bilimler alanında yetersiz kaldığı savı daha geçen yüzyılın ortalarından beri işlenen bir savdır ve olguculuk-tarihselcilik tartışması da, büyük oranda bu sav dolayında yoğunlaşır. Olguculuk, geçen yüzyılın ortalarında A. Comte'un çabalarıyla, genel çizgileriyle «doğabilim»i örnek alan bir «toplumbilim» (*sosyoloji*) yaratmak istemiştir. O andan başlayarak bir bölüm toplumbilimci doğabilimi örnek alan bir «toplumbilim» üzerinde ısrar ederek olgucu tutumu kendilerine rehber kılmışlarsa da, bir başka bölüm toplumbilimci (ama öncelikle fizoloğlar), toplumsal gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerle ele alınmasının sakıncalar doğuracağını belirterek, bu gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerden farklı yöntemlerle ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böylece, özellikle Almanya'da geçen yüzyılın sonları ile bu yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde felsefi içerikli bir doğabilim-toplumbilim tartışması başlamış ve felsefe çalışmalarının önemli bir öbeği bu tartışmaya ayrılmıştır. Tarihselci tutumun özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak ortaya çıkması da bu tartışmalar sonunda olanaklı hale gelmiştir.

Biz, bu yazının sınırlı çerçevesi içinde, olgucu ve tarihselci tutumlara daha çok doğabilim-toplumbilim tartışması çerçevesinde ve ancak satırbaşları halinde değindikten sonra, olgucu tutumun toplumbilime uygulanış biçiminin tarihselci açıdan dar bir eleştirisini yapmayı deneyeceğiz.

II

Özellikle günümüzdeki çok-çeşitliliği nedeniyle «olguculuk» sözcüğünü tek ve belirli bir felsefe tutumu için kullanmak oldukça güçtür ve giderek de güçleşmektedir. Çağımızın bir olguculuklar çağı olduğunu söyleyenlerin bu sözlerini abartmalı bulmak olanaklıysa da, bu sözlerin olguculuğun çok yaygınlaştığını yansıttığı açıktır. Yine de, bu çok-çeşitlilik ve yaygınlığa rağmen, temelde yatan bir olgucu bilgi ve bilim görüşünden sözedilebilir. Bu görüş, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki temel felsefi inanca dayanır: a) İnsan bilgisinin kaynağı *veridir*, veri ise algılanabilir, gözlemlenebilir olan şey, yani *olgudur*. b) Veri, yalnızca duysal izlenimlerin bir çokluğu olarak vardır ve bize belirli bir kurallar demeti (örneğin, uzay ve zamana bağlı bir koordinatlar sistemi) içinde açıktır.

Bu birbirine bağlı iki temel inanca bakılarak «olguculuk» sözcüğünü «empirizm» anlamında kullanmak oldukça sık rastlanan bir durumdur. Gerçekten de empirizm, evren, evrenin özellikleri, yapısı üzerine sahip olduğumuz tüm bilgilerin *deneyden* çıktığı, bilginin *algı* yoluyla verilmiş malzemenin (verinin) insan anlığı tarafından işlenmesi sonucu oluştuğu inancıdır. Ne var ki, bu konumu ile empirizmi, evrenin bizden bağımsız olarak cisimlerden, renklerden, v.b. oluştuğu ve bilgimizin bunların algılanması ile meydana geldiği inancından, yani *realizmden* ve onun özel bir türü olan ve evrenin bizden bağımsız *maddi* bir şey olduğunu kabul eden *materyalizmden* ayırmak zordur. Grek empirizminde, örneğin Epikürosçulukta böyle bir ayırma rastlanmaz. Bu bakımdan, olguculuğa bağlanan empirizm, bu-türlü bir realizmi içermez. Olguculuk, yalnızca duysal etkilenimlerden, izlenimlerden yola çıkar; bu etkilenim ve izlenimlerin *ardında* bağımsız bir «realite»nin olup olmadığı sorusu, olgucular için ilke olarak yanıtlanamaz türden bir sorudur. Buna ancak, başkalarının da duyumlamaları göz önünde tutularak bir *ortak-duyu* (common sense) aracılığıyla varılabilir. Bu bakımdan olguculuk, örneğin Epikürosçuluğun realizm kokan empirizmini daha tutarlı bir yöne, yani *sensüalizme* çeker. Kuşkusuz, *sensüalist empirizmin* en aşırı biçimi *solipsizmdir*. Olguculuğun bağlandığı sensüalist empirizmde de solipsist eğilimler vardır, ama solipsizme pek geçilmez. Çünkü, olguculuk, aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve ülküyü de içerir. Bu, *sağın empirik* bilgi ve sağın bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülkesüdür. Bu kaygı ve ülke, en belirgin

biçimini önce *Saint-Simon* ve daha esaslı olarak sonradan Comte'da bulur. Öyle ki, olguculuk bilgi-kuramsal temellerini *Locke*, *Berkeley* ve *Hume* ile İngiliz Empirizminde bulurken, toplumsal ülkücü temellerini de Fransız ansiklopedistleri (*d'Alembert*, *Turgot*), *Saint-Simon* ve Comte ile atar. Ama kuşkusuz ki, olguculuk, hem bilgi-kuramsal hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez *F. Bacon*'da ortaya çıkar. Öyle ki, olguculuk, birazdan sözü edilecek olan *yeni-olguculuk* (neopozitivizm) da içinde olmak üzere, Bacon'ın programına bağlıdır: Yani, sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma çekidüzen vermek. Böylece, «doğabilim»in deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak «bilim» ile «doğabilim» kavramları özdeş kılınır'.

Empirik-sağın doğabilim ülküsü Alman olgucularında, *Avenarius* ve *Mach*'da da egemendir. Onlar için düşünen bireyin, insanın temel ilgisi, biyolojik yaşam pratiğine bağlı bir ilgidir. Bu nedenle, örneğin «doğa yasası» denen şey, bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz, v.b. değildir; olsa olsa biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşüncesine *tasarruf* getiren, *düşünme ekonomisi* sağlayan bir buluştur. Alman olgucuları «salt deneyin eleştirisi» (empirikritisizm) peşindedirler. Onlar için amaç, «duyumların çözümlemesi», «empirik verilerin salt betimi» ve giderek bir «doğal evren betimi» yapabilmektir. Bu betim, duyusal öğelerden olduğu kadar, duyum bağlamlarından da yararlanarak, düşünceyi «metafiziksel», «a priori» kalıntılardan, gereksiz tortulardan temizleyecek, böylece bir düşünme ekonomisi sağlanacaktır. Amaç, düşünceyi doğabilimsel çizgiye getirmektir'.

«Düşünme ekonomisi» görüşleriyle Alman olgucularının geleneksel olguculukla *yeni-olguculuk* arasındaki yol üzerinde oldukları söylenebilir. Ama yeni-olguculuğu geleneksel olguculuktan ayırmak için, öncelikle yeni-olguculukta *dil* ve *mantık*'ın merkezci rolünü vurgulamak gerekir. *Mantıksal pozitivizm*, *mantıksal empirizm* gibi adlarla da anılan yeni-olguculuğu geleneksel olguculuktan ayıran temel özellikler, kabaca şöyle sıralanabilir:

a) Geleneksel olguculukta, örneğin *Hume*'da ve daha sonra *Mill*'de olduğu gibi, duyusal olarak algılanabilir öğelerden yola çıkılır ve bu konumu içinde bize açık olan evrenin yapısı ve özellikleri ele alınıp, bu konuda sensüalist-empirist görüşle tutarlı olarak psikolojik ağırlıklı açıklamalar yapılır. Yeni-olguculuk-

ta ise, evrenin yapısı sorunu, evren hakkında kendilerine dayanarak söz ettiğimiz dilsel yapıların, yani önermelerin mantıksal çözümlemesi sorunu haline dönüşür.

b) Geleneksel olgucular, örneğin *Mill* için mantık ve matematik deneyden türemişlerdir. Oysa yeni-olguculukta mantık ve matematik artık bir deney temeline dayandırılmazlar; onlar salt düşünsel ilişkilerin geçerliliği olarak konumlanırlar. Mantık ve matematik, bir geçerlilik olarak, analitik ve totolojik yoldan düşünsel ilişkileri formülleştirirler. Mantığın gerçeklikle bir ilişkisi yoktur, mantık bilgisi gerçeklik bilgisi değildir; mantık dil ile ilgilidir. Gerçekliğin mantığından değil dilin mantığından söz edilebilir.

c) Bilginin kaynağını duyu-verilerinde bulmak ve bilimsel bilgiyi de bu kaynağa dayamak olguculukta esastır. Yeni-olguculuk da buradan hareketle dilsel yapıları, *deyileri* (Aussage) kendi içinde iki gruba ayırır: a) *Anlamlı deyiler*, b) *anlamsız deyiler*. Anlamsız deyiler, veriler hakkında bir şey bildirmeyen, veriyi «yansıtmayan», veriye «işaret etmeyen» deyilerdir. Anlamlı deyiler ise kendi içinde ikiye ayrılır: a) Olgusal ilişkiler hakkındaki deyiler (*sentetik deyiler*), b) Salt mantıksal ilişkiler hakkındaki deyiler (*analitik deyiler*). Sentetik deyiler, deneyden çıkarlar, a posterioridirler ve doğrulanmaları gerekir. Analitik deyiler ise olgular üzerine asla bilgi vermezler, onların doğrulukları kendi içlerindedir ve bu özellikleriyle deneyden bağımsız, a priori bir geçerlilikleri vardır. Buna göre, hem gerçeklikten (olgudan) sözeden ve hem de deneyden bağımsız bir geçerliliğe sahip bir önerme türü (*Kant*'ın *sentetik a priori* dediği önerme) olamaz.

Böylece, yeni-olguculukta, başka alanların bilgisine olduğu kadar doğabilimsel bilgi içeriğine de sahip olduğunu savunan tüm «felsefeler», «sistemler», «metafizikler» yadsınır. Metafizik, ele aldığı sorunların çözülemezliğinden ya da insan bilgisinin gelişme süreci içinde arı olmayan bir alan haline gelmiş olmasından da ötede, öncelikle, bu sorunların ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilen önermelerin gözlemlenebilir bir içeriği bulunmadığından boş-anlamlı ya da *yok-anlamlı* (sinnlos) oldukları söylenerek yadsınır. Hemen ardından *felsefenin görevi ve alanı* belirlenir. Buna göre felsefe, öbür bilimlerin yanında bir bilimmiş gibi ele alınamaz. Felsefenin alanı bilimlerin alanı değildir. Felsefeye kalan tek bir alan vardır o da *dildir*. Felsefenin görevi, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dil içersindeki bağlamları üzerinde bir açıklama yapmaktır. Bu görev, bir yandan bilimlerin dili üzerinde bir ça-

ışmayı, öbür yandan günlük dilin aydınlatılması çabasını içerir.

Yeni-olguculuğun ortaya çıkışı, aralarında *Schlick*, *Carnap*, ve *Neurath*'ın da bulunduğu *Viyana Çevresi*'ne ve bu çevreyi olağanüstü etkilemiş olan *Wittgenstein*'a bağlanır. *Reichenbach*, *Ayer* ve *Russell*'in da bu çevreyle ilişkileri vardır.

Wittgenstein'in ünlü yapıtı *Tractatus*'da şöyle tümceler vardır:

«Doğru önermelerin tümü doğabilimlerinin tümüdür. Felsefe doğabilimlerinden biri değildir. Felsefenin hedefi, düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe öğreti değil, tersine bir etkinlik. Felsefenin sonucu 'felsefi önermeler' değil, önermeleri açık kılma'dır»⁴.

Wittgenstein'dan kuvvetlice etkilenmiş olan *Schlick* de şunları yazar:

«Felsefenin kendine özgü uğraşı deyiler ve deyilerin anlamlarını araştırmak ve açık kılma'dır... Herhangi bir önermenin anlamı en sonunda veriler tarafından belirlenir ve başka hiçbir şey tarafından asla belirlenmez»⁵.

Buna göre önermelerin anlamlarını yakalayabileceğimiz biricik kaynak, doğabilimsel olarak gözlemleyebileceğimiz şeylerdir. Yine buna göre bir önermenin «doğru» ya da «yanlış» olmasını belirleyen şey, o önermenin doğabilimsel olarak gözlemlenebilir olguları yansıtır yansıtmamasıdır. Bir önermeyi «doğru» yapan tek ölçüt (mantıksal önermeler, dışında), *empirik anlam ölçütü*dür. *Schlick* şöyle der:

«Bir deyi, doğru ya da yanlış olduğunu herhangi bir biçimde denetleyebileceğimiz bir ayrımı içerdiği sürece ve ancak bundan sonra verisel bir anlama sahip olur. Bir önerme doğru ise, evreni olduğu gibi yansıtır; yanlış ise, evren hakkında asla bir şey söylemez; böyle bir yanlış önerme hiçbir şey bildirmez, ben ona bir anlam yükleyemem. Denetleyici bir ölçüt, sadece ve sadece, bu ölçütün veriler içersinde bulunması halinde vardır. Çünkü 'denetlenebilir olma', 'veriler içersinde gösterilebilir olma'dan başka bir şey değildir»⁶.

Bu sözler, yeni-olguculuğun ünlü *doğrulama ilkesini* de böylece açıklamış olmaktadır.

Mantık evrenle ilgili değildir, o dil ile ilgilidir ama, dil, «evrende karşılığı olmayan şeyler»den sözetmeye de elverişlidir. Dilin evrende karşılığı olmayan şeyler hakkında da kullanılması, aslında tüm felsefe tarihi boyunca sürdürülegelen bir yanılgıdan, yani *mantığı evrene taşıma yanılgısından* kaynaklanmıştır. Böylece, empirik yoldan bir denetlemeye başvurulduğunda, dilde, ev-

rende bir karşılığı olmayan pek çok kavram ve sözcüğün bulunduğu görülür. Üstelik, bu kavram ve sözcüklere felsefe tarihi boyunca «bilgi» değeri yüklenmiş, bunların «bilgi» içerdiğinden söz edilmiştir. Oysa «bilgi», bilimlerin işidir, felsefe bir bilgi etkinliği olamaz. Ama böylece felsefenin alanı daraltılmış değil, belki de tam tersine genişletilmiştir. Felsefe, dil üzerine bir mantık çalışması olarak, felsefe tarihinin başlangıcından beri «bilgi» içerdiği öne sürülerek dile doluşturulmuş yok-anlamalı (metafiziksel) kavram ve sözcüklerin dilden elenmesi, bunların anlamdan yoksun olduklarının saptanması işini yüklenecektir. Bunun için de yönelinmesi gereken esas alan «günlük dil»dir ve «günlük dil»in eleştirilmesiyle «bilim dili» de daha sağın bir hale gelecektir.

Totolojiler, yani mantıksal önermeler dışında «bilgi» değeri taşıyan tek önerme türü doğabilimsel deyiler, yani sentetik deyilerdir. Sentetik deyiler, evrenle ilgilidirler, evrene ilişkindirler. Ancak, bu ilişkinin niteliği konusunda Wittgenstein ve Schlick ile örneğin Carnap ve Neurath arasında bir fark belirir. Wittgenstein'da özne ve yüklemden kurulu ögesel, basit (atomsal) önermelerin *nesnelerin durumunu* dile getirdiği belirtilir. Önerme, nesnel durumu, *şey-durumunu* (Sachverhalte) dile getirir, *nesnenin kendisini* değil. Wittgenstein'a göre, evren birbirinden bağımsız nesnel durumlar, şey-durumları topluluğudur ve bu şey-durumları dildeki ögesel (atomsal) önermelerle *çakışır*lar. Tüm karmaşık (bileşik) önermeler bu türlü ögesel önermelere parçalanabilir ve bu durumda, herhangi bir karmaşık önermenin (örneğin, «A ve B yirmi yaşındadırlar») doğruluğu, bu karmaşık önermenin içerdiği ögesel önermelerin (örneğin, «A yirmi yaşındadır» ve «B yirmi yaşındadır») doğruluk fonksiyonu olarak ele alınır. Yani bir karmaşık (bileşik) önermenin doğruluğu, o önermeyi oluşturan ögesel önermelerin tek başlarına doğru olmaları, «yansıttıkları» nesnel duruma, şey-durumuna uygun olmalarına bağlıdır. Böylece bir önermenin doğruluğu, sembolik araçlar yardımıyla (sembolik mantık), sadece ve sadece mantıksal bir çözümleme konusu haline getirilmiş olur.

Wittgenstein, önermenin nesnenin kendisini değil de bir nesnel durumu, bir şey-durumunu dile getirdiğini, «yansıttığını» söylemekle, *mantık ile...evren* arasında bir geçişsizlik olduğunu belirtmiş olmaz. Onun belirtmek istediği, mantığın dilsel yapılarla, önermelerle ilgili olduğudur, evrenle değil. Mantığın evrenle ilgili olduğunun sanılması, felsefe tarihini kaplayan en büyük yanılgı olmuştur. Oysa, mantık evreni bilme aracı olarak kullanıla-

maz. Mantık, olsa olsa, evren hakkındaki deyilerin düzenlenme alanıdır. *Salt* mantıksal olan analitik ve totolojik önermelerin genelgeçerlik, kesinlik ve doğruluklarını evrene taşıyamayız; mantıksal doğrular evrensel doğrular değildir. Evrenle ilgili doğru önermeler, ancak doğabilimsel önermelerdir. Wittgenstein'a göre, «doğru önermelerin bütünü, bütün doğabilimleridir (ya da doğabilimlerinin toplamıdır)»⁷. «Kesinlik», «zorunluluk», «genelgeçerlik», evrenin değil, mantıksal önermelerin (totolojilerin) bir özelliğidir. Yukarıda da değinildiği gibi, felsefe tarihi boyunca egemen olan yanlış, mantığa ait özellikleri evrende de varsayma yanlışlığı olmuştur. Yani filozoflar, *dilin mantığını* yanlış anlamışlardır ve yanlış kullanmışlardır. Hatta yaptıkları iş yanlıştan da ötededir. Wittgenstein şöyle der:

«Felsefi konular üzerinde yazılmış tümce ve soruların çoğu yanlış değil, tersine (daha çok) yok-anlamlıdır (sinnlos). Bu yüzden, genellikle bu çeşit soruları yanıtlayamayız; tersine, onların yok-anlamlılığını saptayabiliriz. Filozofların pek çok soruları ve önermeleri, kendi dil mantığımızı anlamamamızdan ötürü ortaya atılmışlardır... Esrarlı sorunların aslında bir sorun bile olmadıkları hiç de şaşırtıcı değildir»⁸.

Dilin mantığını doğru anlamak ne demektir? Wittgenstein'a göre, «felsefenin konusu düşünceleri mantık bakımından aydınlatmaktır. Felsefe bir öğreti değil bir etkinliktir. Felsefenin sonucu felsefi önermeler değil, önermelerin aydınlık kılınmasıdır. Felsefe, düşünceleri aydınlık kılıp, keskince sınırlamalıdır, yoksa bu düşünceler donuk ve bulanık kalırlar»⁹.

Yinelersek, felsefe evren üzerine bilgi veren bir «öğreti» değildir. Evren üzerine bilgiyi ancak bilimler sağlayabilir, evreni bilimlere bırakmak gerekir. *Felsefe bilgi vermez*. Wittgenstein'a göre, felsefe tarihinde yapılan en büyük yanlışlık, felsefeye bir bilgi kaynağı olarak bakmak olmuştur. Bu yanlışlık ise, mantık ve evren alanlarını birbirine karıştırmaktan doğmuştur. Oysa Wittgenstein şöyle der:

«Mantığın evren üzerinde bir şey söylemeye hakkı yoktur», «mantık bir öğreti değildir, mantık aşkındır (*transcendent*)», «mantıktan yararlanarak evrenin şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz»¹⁰.

Dilin mantığını doğru kavramak, önce mantık-evren ayrılığını kavramayı gerektirir. «Felsefe»nin yeniden konumlanması da buna dayanır. Bir «bilgi kaynağı», bir «öğreti» olamayacağına göre, «felsefe» nasıl bir «etkinlik» olacaktır? Bilgi elde etmek

bilimlere (doğabilimlerine) ait bir iştir; felsefe bilgi elde etmeyi, evren üzerine konuşmayı bilimlere bırakmalıdır. Evren bilimlerin konusudur, felsefenin değil. Felsefe ancak dilsel yapıları, dili mantık bakımından aydınlatma işini yüklenebilir. Öyle ki, *felsefe mantıktır*. Wittgenstein'a göre, «felsefenin amacı düşünceleri mantıksal yönden aydınlatmaktır», «mantığın evrenin gerçek olup olmadığı sorusuyla hiç mi hiç uğraşmadığı çok açıktır», «felsefenin tümü bir dil çözümlemesidir»¹¹. Yüzyıllardır felsefeyi böyle anlamayanlar, bu alana aslında olgulardan çıkarılamayan, denetlenemeyen, evrende bir, karşılığı olmayan birçok kavram ve sözcük doldurmuşlardır. Bu yüzden, bir «dil çözümlemesi olarak felsefe»ye düşen önemli bir görev, dile dolmuş bu türlü kavram ve sözcükleri dilden ayıklamak ve temizlemektir. Wittgenstein'a göre «felsefe, zaten kendi başlarına bulanık ve karanlık olan önermeleri aydınlatmalı ve sınırlamalıdır»¹². Dil çözümlemesi olarak felsefenin yöneleceği şey de, bu durumda *önerme* denen dilsel yapılar, dilsel birimler olacaktır. «Önerme, belli bir şeyden sözmesi gereken bir tümcedir»¹³. Önermeler, evrenden değil de, şey-durumlarından sözederler. Şey-durumu, önermede sözü edilen bir olgu demektir, ama olgunun kendisi değil. Bu yüzden, önerme gerçekliğin kendisi değildir. Wittgenstein'a göre, «önerme gerçekliğin betimidir (Bild)»¹⁴. O halde, gerçekliğin kendisi değil de, gerçekliğin betimi, yorumu, resmi, yansıması (Bild) olarak önermelerin içinde yer alması gereken alan *evren* değil *mantıktır*. Önermelerin uzayı mantıktır.

Böylece Wittgenstein'da üç türlü önermeden söz edilmiş olur: 1. Evren üzerine önermeler (sentetik önermeler), 2. Mantıksal önermeler (analitik önermeler), 3. Metafiziksel önermeler. *Evren üzerine önermeler*, evrene ilişkin bir durumu, şey-durumunu yansıtan, şey-durumuna «işaret eden» önermelerdir. Bu önermeler, olgulara, olaylara ilişkindir ve doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilerek denetlenebilir. Bunun için de deney, gözlem, sayım yapmak gerekir. *Bilim* bu türlü önermeler peşindedir ve bu türlü önermelerle iş görür. Bu bakımdan bunlara «bilimsel önermeler» de denebilir. *Mantıksal önermeler*, doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilmeden kendi içlerinde anlaşılabilen «totolojiler»dirler. «Mantık önermeleri totolojilerdir»¹⁵. Örneğin, «üçgen üç kenarlı şekildir» gibi. *Metafiziksel önermeler* ise, ne evren üzerine bilgi veren, ne de mantıksal önermeler gibi doğruluk ya da yanlışlıkları kendi içlerinde olan önermelerdir. Yani bunlar ne doğru ne de yanlıştır. Bu önermeler hiçbir *bilgi* veremezler. Bu nedenle de, aslında *önerme* değildirler. Ne var ki, metafiziksel

önermeler, hem evrenle ilgili empirik, hem de mantıkla ilgili zorunlu bilgi türü olarak karşımıza çıkarlar. Oysa, bir önerme hem mantıksal önermeler gibi *a priori*, hem de evren üzerine önermeler gibi *sentetik* olamaz. Çünkü, Wittgenstein'a göre, «nesneler dünyasında *a priori* yoktur»¹⁶. Bu nedenle, metafiziksel önermeler aynı zamanda ne *anlamlı* ne de *anlamsızdırlar*. Anlam bakımından onların içeriği boştur, onlar yok-anlamlıdırlar. Çünkü, «anlam», bir önermenin *mantıksal formundan* başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, «anlam», önermenin evrenden yansıttığı şeyin formu, gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimidir. Bu açıdan bakıldığında, metafiziksel, önermeler, evrenle ilişkileri olmadığı halde evrenden bir şey yansıtıyormuş gibi görünen önermelerdir ve onların yok-anlamlılığını yapan da budur. İşte, bir *mantıksal dil çözümlemesi* olarak felsefeye düşen önemli görevlerden biri, metafiziksel önermelerle uğraşmaktır. Wittgenstein şöyle der:

«Felsefenin doğru yöntemi şu olmalıdır: Kendini anlatan şeyler adına konuşmamak; yani felsefe ile bir arada olmayan doğabilimlerinin önermeleri adına konuşmamak ve daima, birisi metafiziğe ait bir şey söylemek istediğinde, ona, önermelerindeki sözkonusu işaretlerin bir anlamı olmadığını göstermek. Bu yöntemler onun hoşuna gitmeyebilir —kendisine felsefe öğrettiğimizden hoşnut olmasa da— ama, bu yöntemler tek sağlam doğru olanı verir»¹⁷.

Dilsel deyişler ile önermeler arasındaki ilişki konusunda Wittgenstein ve Schlick ile *Carnap* ve *Neurath* gibi öbür yeni-olgular arasında bir ayrılık olduğunu belirtmiştik. Wittgenstein'da «felsefe»nin evren üzerine söz etmesi yasaklanırsa, da, *Tractatus*'da evren üzerine bol bol söz edildiği görülür:

«Evren, olguların toplamıdır», «evren olgular aracılığıyla belirlenebilir», «objeler evrenin tözünü oluştururlar», v.b.¹⁸.

Aslında Wittgenstein'ın kendisi de, «felsefe»ye koyduğu görev açısından bu türden kendi önermelerinin de yok-anlamlı olduğunu itiraf eder¹⁹. Ama bunlar, *Popper*'in deyimi ile «vazgeçilmez saçmalar» olarak korunurlar²⁰. Örneğin Wittgenstein «evren mantıksal uzay içersindeki olgulardır» der²¹. Böylece Wittgenstein'da ne evrene gidilerek sentetik yoldan ne de bizzat mantığın kendisine başvurularak analitik yoldan denetlenebilecek bir çeşit «metafiziksel» savla karşılaşmış oluruz. Öyle ki, Wittgenstein'da *Aristoteles*'den beri yapılageldiği gibi, mantığı evrene taşıyan bir *ontolojiden* değil de, evrenin yapısı ile mantık arasındaki iliş-

kiyi gözönünde tutan bir başka türden ontolojiden sözedilip edilemeyeceği tartışmaya açıktır.

İşte, Carnap ve Neurath, evrenin yapısı, olgular ve şey-durumları hakkında Wittgenstein'da görülen bu «metafiziksel» öğelerden uzaklaşmayı denerler. Carnap, *Evrenin Mantıksal Yapısı* (1928) adlı yapıtında, evrenin yapısını ve öğelerini salt «ilişkiler ve kavramlar dizgesi» olarak yorumlamakla, Wittgenstein'daki örtülü realizmden sıyrılmaya çalışır. Gerçi bu «ilişki ve kavramlar dizgesi» bir başka «alt-yapı», yani evrenle ilgilidirler ama, onlar artık bu «alt-yapı»nın yerine konmuş, *ikame edilmiş* şeylerdirler. Bu ilişki ve kavramlar evrenin kendisinden değil, bireyin psikolojisinden türerler ve bu halleriyle o «alt-yapı»nın yerine konurlar. Böylece, evrenin yapısı sorunu, «real» değil «psikolojik» bir sorun haline gelir. Neurath, bu ilişki ve kavram dizgesini, Wittgenstein'in ögesel (atomsal) önermeler dediği *protokol önermelerine* dayatır. Protokol önermeleri doğabilimsel önermelerdir. Ama örneğin Carnap, dilin mantığını, Wittgenstein'in örtülü realizmine bağlı şey-durumlarına dayamayı bir yana bırakır ve dilin mantığının «ancak dilsel önermeler içersinde formüle edilebileceğini» söyler; öyle ki, dilin mantığı, *dilin sentaksının* mantığıdır, kısacası *sentaks*dır. Dilin mantığı, dilsel önermeler içinde formüle edilebilir ve onun mantığı üzerine de yine dilsel önermelere başvurularak sözedilebilir. Bir önermenin analitik ya da sentetik olup olmadığından da ancak bundan sonra sözedilebilir. Önerme *fiziksel* şeylerle ilgili bir kullanıma sahipse sentetiktir; analitik bir önerme ise, sadece dilsel deyimlerin formundan ve bu forma bağlı ilişkilerden sözeder. Bu nedenle, ister sentetik, isterse analitik olsun, her türlü dilsel deyimler, önermeler, bir sentaksın konusudurlar. Kısacası, dilin mantığı, dilin sentaksıdır. Öyle ki, Carnap'a göre, «salt ve betimleyici sentaks, dilin matematiği ve fiziğinden başka bir şey değildir»²². Kuşkusuz, «dilinin matematiği ve fiziği» olarak böyle bir sentaks kazanmak için, «nesnelerden sözeden önermeler (bilimsel önermeler)» ile «önermelerden sözeden önermeler (mantıksal ya da sentaktik önermeler)» arasında kesin bir ayırım yapmak gerekir. Yani, *nesne dili* ile *meta-dil* (dil üzerine konuşan dil) ayırımı yapmak zorunludur. Bu konuda, «felsefe» bir metadil olarak *bilim mantığından* başka bir şey değildir. Felsefe, bilimlerin dilinin sentaks alanıdır. Buradan kalkarak Carnap, doğabilimsel açıdan çözümlenemeyecek olan «geleneksel» felsefe sorunlarını ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilmiş olan önermeleri «sözde (pseudo) nesne önermeleri» ola-

rak niteler ve bu önermelerin sahte bir sentaktik kullanım alanına sıçratılmış olduklarını belirtir. Bunlar, nesnelerle ilişkileri varmış gibi görünen yanıltıcı formülleştirmelerle ilgili önermelerdir. Carnap şöyle der: «Sözde (pseudo) nesne önermeleri öylesine formüle edilirler ki, bunların gerçeklik hakkındaki önermeler, kavramlar ve önerme grupları ile ilgileri olmaları halinde, mantıksal güçlükler ortaya çıkar... (çünkü) bunlar yine öylesine formüle edilirler ki, sanki bunların (da ya da tümüyle) nesnelerle ilgileri varmış gibidir»²³. İşte, tüm «metafiziksel» yanılgılar, bu «sözde (pseudo) nesne önermeleri»nin içeriksel (gerçeklikle ilgili) önermelermiş gibi kullanılmasından kaynaklanmıştır.

Yeni-olguculuğun daha sonraki bir aşamasında *lingüistik çözümlemecilik* ile karşılaşılır. Lingüistik çözümlemecilik akımının başında da Wittgenstein'i görürüz. Ama bu kez karşımızda *Tractatus* yazarı Wittgenstein değil, *Felsefi Araştırmalar* (Philosophische Untersuchungen) yazarı Wittgenstein vardır. Lingüistik çözümlemecilik Viyana Çevresi'nin temel tutumunu sürdürürse de, sınırsız bir «anlam» anlayışından hareket eder. Burada, artık felsefe araştırmalarında tek ölçütün doğabilimsel bir anlam ölçütü olmadığını görürüz. Öyle ki, felsefe araştırmalarının alanı, doğabilimsel olsun ya da olmasın, mevcut ya da olanaklı tüm dilsel deyişleri içine alan sonsuz bir alandır. Böylece, daha önce dışlanan «metafiziksel deyişler» de yeniden felsefe araştırmalarının içine alınır, ama bu kez yok-anlamlılıklarını saptamak için değil. Çünkü «anlam» ölçütü değişmiştir. Daha doğrusu, «anlam» konusunda tek ölçüte başvurulmaktan vazgeçilmiştir. Bir önermenin «anlam»ı artık doğabilimsel bilgi içeriğine göre saptanmaz. Çünkü, artık çeşitli «anlam bağlamları»nın, çeşitli «anlam öbekleri»nin olduğu kabul edilir. Önemli olan, herhangi bir deyişin hangi «anlam bağlamı» içerisinde kullanıldığıdır. «Anlam bağlamları» sonsuz olabileceği gibi, «anlam ölçütleri» de sonsuzdur. Ama, «anlam bağlamları»nın sonsuz olması, yine de, insan düşüncesini doğabilimsel çizgiden koparmayı gerektirmez. Çünkü, örneğin *J. Wisdom*'a göre, «bir felsefe yanıtı, temelde dilsel bir referanstır. Bu referanslarla yanıtlanan sorular, temelde, dilsel kullanımı hiç de bir (nesnel) duruma işaret etmediği halde bu durumun betimini geçerli kılan bir önermenin kullanım tarzına dayanılarak soru haline gelirler»²⁴. Yani, her ne kadar çeşitli «anlam bağlamları» varsa da, bunlar ve özellikle felsefe kuramlarıyla ilgili «anlam bağlamları», hiç de nesnel bir duruma işaret etmezler. Bu nedenle, tüm bu «anlam bağlamları»na değişik anlam ölçütleriyle eğilmek gerekirse de, tüm bu «anlam

bağlamları»nın «nesnel bir duruma» işaret edip etmedikleri de gözönünde tutulmalıdır. Wittgenstein bunu şöyle belirtir: «Felsefenin tek bir yöntemi yoktur. Tersine, çeşitli tedavi yollarının olması gibi, çeşitli yöntemler vardır»²⁵.

Böylece lingüistik çözümlemecilik, dile, doğabilimsel doğruluk ölçütüne dayalı tek bir anlam ölçütü açısından değil de, *dilin kullanımında* ortaya çıkan *çok-anlamlılık* bakımından eğilmekle, dili bilgi-kuramcılığının dar bakış açısından kurtarmış olur. Böylece dil, öncelikle bir *toplumsal iş görme aracı* haline getirilir. Dil, toplumsal bir *etkinliktir*. Felsefe de, temeli toplumsal olan bir araştırmadır. Buna göre, bir önermenin anlamı, verdiği bilgiye göre değil, içinde yer aldığı belli bir dil kesitine göre oluşan bir anlam ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, tek bir «dil»den değil, artık «diller»den söz etmek gerekir. Çünkü, dil bir *yaşam biçimidir* ve yaşam biçimi sayısı kadar dil vardır. Her yaşam biçimi kendine ait bir *dil oyununu* gerektirir. Bir dil, toplumların gereksinimlerinden çıkan bir «bildirişme olanağı»dır. Bilgi vermek, dilin yüklendiği işlevlerden yalnızca bir tanesidir. Oysa dilin yüklendiği işlevler sonsuzdur. Bu yüzden «anlam» bilgici bir kısıtlamaya tabi tutulamaz. Dil, nesnelerin adının toplamı değil, sözcüklerle yapılan *işlerin* toplamıdır. Bir deyinin anlamı, iş gördüğü ortamdaki, etkin olduğu dil oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de *toplumsaldır*. Anlam, belli bir dil oyunu içinde iş gören bir ögedir. Dil oyununu oluşturan da yaşam biçimi olduğuna göre, anlam yaşam biçimine bağlıdır. Anlam, yaşam biçimlerine *göre* oluşur, tek bir anlam ölçütü bu yüzden olamaz. Bu yüzden «metafiziksel» önermeler de belli bir dil oyunu içinde «anamlı» olan önermelerdir. Ama metafiziksel önermeler «bir nesnel duruma işaret etmedikleri» için «düşsel bir dil oyunu»na aittirler. Bu nedenle lingüistik çözümlemecilik, belli bir türde felsefe yapmayı, yani metafiziği engellemeyi de içerir. Lingüistik çözümlemecilik, «düşsel bir dil oyunu»ndan kaynaklanan ve «geleneksel felsefe»yi, felsefe tarihini doldurmuş olan «felsefe sorunları»nı ortadan kaldırmak ister. Bu, Wittgenstein'in şu sözlerinde en açık anlatımı bulur:

«Ulaşmaya çalıştığımız açıklık, tam bir açıklıktır. Ama bu sadece şu demektir: Felsefe sorunları tümüyle ortadan kaldırılmalıdır. Beni etkin kılan özel keşif, isteğime göre felsefe yapmayı ortadan kaldırmaktır. Bu keşif felsefeyi yatıştırır. Öyle ki, böylece felsefe sorular tarafından kamçılanmaz, *kendisi bizzat* bir soruya konu yapılır»²⁶.

III

Buraya kadar satırbaşları halinde belirtmeye çalıştığımız özellikler toparlanacak olursa, *bilgi* ve *bilim* görüşü bakımından eski ve yeni-olguculuk arasında köktenci bir fark bulunmadığı söylenebilir. Her iki olguculuk da sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim görüşüne sahiptirler. Yeni-olguculuğu eskisinden ayıran ve ilk bakışta köktenci gibi görünen fark, her iki olguculuk arasında bilgi ve bilim görüşü bakımından ortaya çıkan bir fark olmayıp, yeni-olguculukta bilgi ve bilim sorunsalının *dil* ve *mantık* açısından esaslı biçimde yeniden irdelenmesi ve sınırlarının hemen hemen mantıkça kesinlikle çizilmesinin denenmesidir. Yeni-olguculukta «yeni» gibi görünen «metafiziğin elenmesi» sorununa ise, daha *F. Bacon*'da rastlamak olanaklıdır. *F. Bacon*, «olmayan şeylerin adları»ndan söz etmişti; «bu adlar, felsefeyi aldatıcı bir yöne çekmiş ve konuyu saptırmıştır»²⁷. Yeni-olguculukta «yeni» olan bilimsel bilgiye duyulan güven, doğruluk ölçütünün bilimselliğe bağlanması ve hatta «felsefe»nin yeniden konumlanması da değildir. Çünkü bunlar zaten *F. Bacon*'ın programında olan şeylerdi. Yeni-olguculuk, *F. Bacon*'ın programını tutarlı sonuçlarına vardırma girişimi gibi görünmektedir. «Yeni-olguculuk, *Bacon*'ın düşüncesini ve programını lojistiğin (sembolik mantığın) araçlarıyla pekiştirme denemesi»dir²⁸. Öbür yandan, yeni-olguculuğun, eski olguculuğun toplumsal ülkücülüğünü de belli oranlarda sürdürdüğü görülür. Örneğin *Reichenbach*'da şu sözlerle karşılaşırız: «Empirist, gruptan çok şey öğreneceğini bilir, ama öte yandan grubu kendi istençleri yönünde biçimleme çabasını sürdürmekten de geri kalmaz. Bilir ki, toplumsal ilerleme çoğu kez gruptan daha güçlü bireylerin çabasının ürünüdür; bu nedenle grubu yönlendirme çabasını ısrarla ve aralıksız sürdürür»²⁹.

Bize göre, yeni-olguculuğu eskisinden ayıran önemli fark, eski ve yeni-olguculukta bizzat «mantık»ın yorumlanışında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, *Hume*'da ya da *Mill*'de mantık (ve matematik) deneyden türemişlerdir; onlar evreni algılayan bireyin (süjenin) bu algılarına bağlı tasarımlarının birer türevidirler. Örneğin *Hume*'da, mantığın temel dayanağı olan *özdeşlik* düşüncesine (idea) çağrışımsal alışkanlıklarla ulaştığımız belirtilir. «Özdeşlik düşüncesine, ancak ve ancak bir 'ben' (süje) hakkında bizzat duyusal algılamalar içinde geçilebilir... Çağrışımsal alışkanlıklar edinebilmek için ise, bunların önce yaşanmış olması gerekir»³⁰. Yeni-olgucularda da, örneğin *Carnap*'da (Bak. s. 19),

sahip olduğumuz tüm kavramlar ve ilişkiler dizgesi, bireyin psikolojisinden yola çıkılarak temellendirilir. Ama öbür yandan biz-zat mantık, aynı zamanda bireyin psikolojisinden bağımsız bir *salt alandır* da. Örneğin, yeni-olgucuların Kant'ın *sentetik a priori*sine itirazları da, onların mantığı böylesine saltlaştırmalarına dayanır. Bugün, mantığın tümüyle özdeşlik öğretisine indirgenebileceği ya da en azından mantığın tümüyle özdeşlik üzerinde temellendirilebileceği yolunda önemli araştırmaların olduğu bilinmektedir³¹. Özdeşliğin ise, insan psikolojisine bağlı olduğu kadar, *toplumsal* bir evrimleşmenin de ürünü olduğu, özellikle etnologların araştırmalarıyla açığa çıkmıştır. Örneğin etnologlar, ilkel insanın kendisini hem kendi hem de başkası sandığını saptamışlardır³². Bu «bilimsel» bulgu mantığın deneyden türediği konusundaki eski olgucu savı destekler görünmektedir. Oysa yeni-olgucuların «mantığın kökeni ya da ortaya çıkışı» gibi bir soruna, bu konudaki «bilimsel» bulgulara rağmen rağbet ettikleri söylenemez. Onlar, mantığı salt bir geçerlilik alanı olarak görmekle yetinmektedirler. Gerçekten de mantık, insan düşüncesinin başvurmaktan vazgeçemeyeceği bir kurallar demetidir ve *bugün* bizler için bu konumuyla her türlü düşünme edimi için *a priori* bir niteliğe sahiptir. Ama, kendisini hem kendi hem de başkası olarak algılayabilen ilkel insandan yola çıktığımızda, mantığın belirli bir psikolojik ve toplumsal evrimleşme sonunda *a priorileştiğini* saptayabiliyoruz. Mantık, deneyden gelenin *tarihsel* bir süreç içinde *a priorileşmesidir*; yani *a posteriorinin tarihsel süreç içinde a priorileşmesi*. Ama, görüldüğü gibi, böyle bir saptama yapma olanağı, ancak ve ancak, mantık örneğinde olduğu gibi, giderek tüm *bilgi* ve *bilim* sorunsalına *tarihsel* bir yaklaşımı gerektirmektedir. *Bilginin ve bilimin tarihselliği* sorunu da burada ortaya çıkıyor (*).

IV

Olgucu ülkücülük, geçen yüzyılın ikinci yarısında doğabilimlerindeki hızlı gelişmeden de etkilenerek, «toplum»u da doğabi-

* Burada yeni-olguculuğun daha çok ilk dönemi gözönünde tutularak bir eski ve yeni-olguculuk karşılaştırması yapılmak istenmiştir. Lingüistik dönem diyebileceğimiz ikinci dönemde «anlam» kavramının bilgi-kuramsal kısıtlamacılıktan kurtarılarak toplumsal bir baza dayatılmış olması, olguculuk-tarihselcilik tartışmasında her iki tutum arasında bir yakınlaşmaya işaret etmesi bakımından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

limsel yöntemlerle ele almaya çabalayan bir «toplumbilim» (sosyoloji) kurma denemesine girmiştir. Bu «toplumbilim», mekanik doğabilimleri için bir baz oluşturması gibi, «toplum»la *parçalı olarak uğraşan* disiplinler (ekonomi, hukuk, siyasal bilimler, v.b.) için baz oluşturacak *temel bilim* olacaktır. Comte'un tüm çabası, böyle bir temel bilim kurmaktır. Comte, bu temel bilimi, tüm toplumsal olayların bağlı olduğu *genel yasaların pozitif* olarak araştırıldığı bir bilim olarak tanımlamıştı. Bu bilim, doğabilimlerin empirik yöntemleriyle yola çıkıp, öbür toplumsal disiplinler için de baz oluşturacak *genel ve ansiklopedik* bir niteliğe sahip olacaktı³³.

Bu konumuyla Comte'un «sosyoloji»si, Almanya'da bazı yandaşlar bulmuş olmasına rağmen, genelde çok yönlü bir eleştiriye yol açmıştı. Hem bu eleştirilerin niteliğini, hem de *tarihselcilik*in bu eleştirilerle koşutluk içinde ortaya çıkan özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak bir kaç özelliğini belirtebilmek için Alman felsefe geleneğinin çok önemli bir karakteristiğine, *Kant*, *Hegel* ve *Marx*'la sınırlı olarak, çok kaba da olsa değinmek gereklidir.

Alman felsefe geleneğinde, daha Kant'da anlatımını bulan bir *doğal gerçeklik* - *tinsel gerçeklik* ayırımı vardır. Kant, *doğa yasası* ile *ahlak yasasını* köktenci bir biçimde ayırır. Tinsel gerçeklik, Kant tarafından, «nesnelerin varoluşu» olarak tanımlanan doğa yanında, ondan farklı, hatta doğa-dışı bir gerçekliktir. Kant, ahlak felsefesinin temelini *insana* dayandırmış ve insanı hayvandan ayıran en önemli farkı, insanda *hayvansal güdü* ile *akıl*'ın birbirlerinden ayrılmış olması olarak göstermiştir. Bu farklılık, insana bizzat «kendi yaşama biçimini seçme ve öbür hayvanların yanında bunu başaracak tek hayvan olma olanağı»nı vermiştir³⁴. Bu anlamda seçen insan özgürdür, *özgür varlık*tır. Toplum haline gelme (vergesellschaftung) de, gerçeklik ve işlevini bu özgür varlığın iradesinden alır. Yani, özgür varlık olarak insan, doğal yanından bağımsız olan bir iradeye göre eyler. İşte bu özellik, insanın doğadan bağımsız olan yanı, onun *tinsel*liğidir. Kant, kendisinden sonraki tüm Alman felsefe geleneğini etkileyen bu ayırımı yaparsa da, onun ilgisi, özgür varlık olarak insanın kendine seçtiği bir *olması gerekene* (sollen), kendine koyduğu bir *ideye* göre nasıl bir ahlak kurabileceği üzerinedir. Bu *normativ* ilgi ile o, kendi *ödev ahlakını* temellendirir. Yani, Kant'ın ilgisi somut insan ilişkileri, toplumsal gerçekliğin betimi ya da tarihsel gelişme (süreçleşme) üzerinde değildir³⁵.

Hegel, Kant'ın doğal gerçeklik - tinsel gerçeklik ayırımın-

dan yola çıkarsa da, Kant'ın normativ ilgisini bir yana bırakır. Hegel için bir insanın kendisine koyduğu bir ideye göre eylemde bulunması o insan için «soyut» bir geçerlilik taşıyabilir ama, insana ve topluma yönelen bir felsefe için anlaşılması gereken şey, insanların tarih boyunca düşündükleri, boyuna değişen bir özellikleri olan ideler ve bu idelere bağlanarak yaratmış oldukları kurumlardır. Birer insan yaratısı olan bu ideler ve kurumlar, öbür yandan, bir süreç içersinde, *tarih* içinde insanı ve toplumu da karakterize eden bir etkinlik ve güç kazanırlar. İşte, tinselliği oluşturan da budur. Böylece, Kant'ın normativ ilgiye bağlı statik tinsellik anlayışı, Hegel'de dinamik tinsellik anlayışına dönüşür. Yalnız ne var ki, Hegel, tinselliğin insan iradesinin bir ürünü olduğu kadar, insanın *ötesindeki* bazı güçlerin de ürünü olduğunu belirterek, tinsel gerçekliği kendi teleolojist idealizmi içinde işler ve onu kendi metafiziğinin ana konusu yapar. Ama önemli olan, Hegel'in tarihselcilik açısından büyük önemi olan şu saptamasıdır: Doğal yanının yanı sıra insan, tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Öbür yandan, insan aklı, içinde bulunduğu tarihsel koşulları yeterince anlama olanağından da belli derecelerde yoksundur. Çünkü insanlar, yaşadıkları dönemin görüş açıları, görüş olanakları ile sınırlanmışlardır. Bu görüş olanakları, Hegel'e göre, her dönemde «dünyagörüşü» (Weltanschauung) dediğimiz, o dönemle ilgili bir düşünce tablosu oluşmasına neden olur³⁶.

Marx, Hegel'in tinsel gerçeklikle ilgili idealizmini, onun insanın *ötesinde* bir *mutlak tin*'in olduğu görüşünü yadsır. Tinsel gerçeklik, *Marx*'da bir yandan maddi toplumsal etkenlerin doğurduğu bir sonuç, öbür yandan insanın kendi öz yaratıcılığının bir ürünüdür ve tarihsel gelişme içinde bir *bilinç* olarak ortaya çıkar. Bu haliyle de toplumsal yaşam koşullarının ve insan yaratıcılığının belirlediği bir toplumsal varoluş bilincidir. *Marx* içinde, Hegel'de olduğu gibi, insan *tarih* içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Ama bu tinsellik, Hegel'de olduğu gibi bir mutlak tin'in gerçekleşmesine hizmet etmez; tersine, bu tinsellik maddi toplumsal koşulların (ekonomi) belirlediği bir *bilinç durumu*dur. Bu nedenle, belli bir dönemin görüş olanakları, yani «dünyagörüşü» de, Hegel'de olduğu gibi o dönemin *tümünü* karakterize etmez. Belli bir tarihsel dönemde, o dönemdeki toplumsal koşullara göre oluşan toplumsal grupların, sınıfların birbirine benzemeyen «dünyagörüşleri» vardır. Öyle ki, bir toplumsal grup ya

da sınıfın «dünyayı algılaması» bile bağlı olunan dünyagörüşüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Yine öyle ki, «insan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz»³⁷. Marx buna *ideolojik algılama* ya da *yanlış bilinç* diyor. Marx'ın bu deyimini, çağdaş kültür sosyolojisine *yanlı algılama* olarak geçmiştir.

Kant, Hegel ve Marx'la sınırlı olan bu kısa bilgi aktarımından amaç şuydu: Alman felsefe geleneğinde doğa, insan ve toplum konularına bakış tarzının temel karakteristiği, öncelikle doğal gerçeklik - tinsel gerçeklik ayırımına dayanır. İkinci olarak, tinsel gerçeklik, insanın kendisini, doğayı ve toplumu algılayış biçimini de etkileyen *tarihsel birikim*dir. Öyle ki, insanın *bilgi* etkinliği, salt bilgi-kuramsal bir baza, örneğin şu ya da bu türden bir empirizme ya da yine şu ya da bu türden bir rasyonalizme dayatılarak ancak kısıtlı bir biçimde açıklanabilir. Çünkü, insanın bilgi etkinliği, aynı zamanda ve belki de öncelikle, tarihsel birikimlerin koşullanması altında, değişik dönemlerde çeşitli «dünyagörüşleri»ne bağlı bir başka baza da dayanır. Örneğin Marx bunu şöyle anlatır: «İnsan duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, *insanileştirilmiş* doğanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Beş duyunun *oluşması*, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur»³⁸.

İşte, Comte'un olgucu ülkücülüğü ve tüm toplumsal disiplinler için temel bilim olarak konumladığı «sosyoloji»si, geçen yüzyılın son çeyreğinde Almanya'da bu düşünce geleneğiyle karşılaşmıştır. Öyle ki, Comte sosyolojisine yöneltilen eleştiriler sonradan tarihselci bilgi ve bilim görüşünün kaynağı olmuştur. Ancak, sözü edilen karşılaşmadan önce de, Almanya'da bir yandan *Helmholtz*, *Lange*, *Cohen* gibi Yeni-Kantçıların, öbür yandan kökleri *Hamann*, *Herder* ve *Ranke*'ye dayanan Alman Tarih Okulu yandaşlarının başlattıkları bir *doğabilim eleştirisi akımı* zaten vardı. Comte'un «sosyoloji»si ile bu kez, eleştiri, doğabilimi örnek alan bir «sosyoloji»nin olabilirliği ve hatta niteliği (mahiyeti) üzerinde bir eleştiriye dönüşmüş ve Alman felsefesinde bu yüzyılın ilk onyıllarına kadar *sosyolojik bilgi eleştirisi* adıyla anılan bir dönem ortaya çıkmıştır³⁹.

Bu dönemi büyük ölçüde *W. Dilthey*'ın yaşam ve tarih felsefesi ve bu felsefenin ışığında Comte'un «sosyoloji»sine getirdiği eleştiriler karakterize eder. Dilthey da, Yeni-Kantçılar ve Alman Tarih Okulu yandaşları gibi, önce doğal gerçeklik - tinsel gerçeklik ayırımından hareket eder. Ona göre, bu iki gerçeklik alanı, *konu* ve *yöntem* bakımından birbirlerinden farklı iki bilim

grubunca araştırılabilir: 1. Doğabilimleri, 2. tinsel bilimler. Doğabilimleri, doğal olguları inceler ve bu olgular, arasındaki ilişkileri azlık-çokluk (nicelik) yönünden *açıklar* (erklaeren), bu olgular arasındaki «değişmez» ilişkileri saptamaya çalışır ve saptadığı bu ilişkilere *yasa* adını verir. Doğabilimlerinin yöntemleri *açıklayıcıdır*. Açıklama ise *nedenselliği* gerektirir. Nedensel ve nicel bir açıklama peşindeki doğabilimleri için en uygun açıklama biçimi ise matematiksel açıklamadır⁴⁰. Dilthey'in doğabilimlerini bu tarz konumlayışı, aslında olgucu bir konumlamadır. Ama «tinsel bilimler» söz konusu olduğunda konumlama değişir. Dilthey'a göre «tinsel bilimler» ancak öznel (sübjektiv) olarak bir *anlama* (verstehen) konusu olabilen değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlam*larını, kısacası tinsel gerçekliği ele almak durumundadırlar. Bu gerçeklik ise nicel değil *nitel* bir gerçekliktir. Tinsel gerçekliği oluşturan ideler, normlar, değerler, herşeyden önce *yaşanırlar* (erleben). Bunlar tarihsel birikim olarak «insan yaşamı»nı yönlendiren, hatta biçimleyen şeylerdirler. Bu yüzden de, bunlar empirik bir algılamamanın değil, öznel (sübjektiv) bir *anlamanın* konusu olabilirler. Tinsel gerçekliği anlamak isteyen araştırmacı için ise, başvurabileceği en önemli kaynak *yazılı yapıtlardır*. Yazılı yapıtların «yorumu bu yapıtların yaratıcılarını ilkin tarihsel kişilikler olarak kavrar, giderek onları yaşadıkları tarihsel dönemin birer temsilcisi olarak görür, son aşamada aydınlatılması gereken ise *tarihsel-olandır, tarihselliktir.*»⁴¹. Dilthey'da yaşam, biyolojik yaşam (natürliches Leben) değil, tinsel yaşam (geistiges Leben)dır; tinsel gerçeklik alanı olarak *tarih*'tir. Tarih ise, doğabilimlerinin empirik yöntemleriyle bir gözlem konusu, bir açıklama nesnesi haline getirilemez; onu *anlamak* gerekir. Bu bakımdan Dilthey, bir bilim olarak «sosyoloji»ye karşı değilse de, Comte'un «sosyoloji»sine karşı olduğunu belirtir⁴². Doğabilimsel yöntemlerle tinsel gerçekliğe yönelmek yanlıştır. Doğabilimleri *olgu* üzerinde kurulur, tinsel bilimlerin yöneldiği şey ise *anlam*dır. İnsanın toplum içindeki etkinliğini dış koşullar kadar «değerler» de belirler. Birer empirik olgu olmayan «değerler» hesaba katılmadan insan eylemleri anlaşılamaz, toplum kavranamaz. İnsanlar, başka insanları ve toplumsal kurumları olduğu kadar, hatta doğayı bile bu «değerler»in süzgecinden geçen yönleriyle tanırlar. Örneğin *Newton*, evrende bir «uyum» olduğunu söylerken kendi *dinsel* inançlarını da bu arada yansıtmış oluyordu ve bizler bir kaç yüzyıl süresince evreni *Newton*'un uyumcu mekaniği açısından algıladık. Ne var ki, doğanın bile belli bir tinsel birikim sözgecinden geçtikten sonra algılanması, tinsel bilimler

açısından şu güçlüğü ortaya çıkarır: Tinsel bilimler bir yandan tarihsel-tinsel gerçekliği yaratanların, her dönemde bu gerçekliği hangi değerlere göre oluşturduklarını anlamaya çalışırlar; öbür yandan, tinsel bilimci araştırmasına başlarken, araştırmasına kendi değerleri yön ve biçim verir. Bu nedenle, tinsel bilimlerde *görecilikten, seçicilikten, araştırmacının özel ilgilerine bağlı bir ayıklamadan, kısacası yanlış algılama* denen şeyden sonuna kadar kaçınmak olanaksızdır⁴³.

Böylece Dilthey, bilgi ve bilimi zamana (tarih) bağlı olmayan bir boyut içinde görmeye çalışan *bilgi kuramcılığını* (epistemolojizm) tek yanlılık ve kısırlık içinde bulur. Bu, bilginin ve bilimin bilgi-kuramsal bir özerkliği olduğu hakkındaki her türlü görüşün (bu arada çeşitli olguculukların) tek boyutlu olduğunu belirtmektedir. Dilthey için *bilginin temeli bilgi-kuramsal değil tarihseldir*. Bilgi, her tarihsel dönem ya da süreçte, o tarihsel dönem ya da sürecin yaftasını oluşturan tinselliğin, yani tarihin *de* bir ürünüdür. Birey, kendini ve evreni bağımsız ve özerk olarak asla tam tamına (adequat) kavrayamaz; çünkü o tarih tarafından belirlenmiş ve «tutuklanmıştır». Onun algıları, naiv empirizmin umduğu gibi salt ve aracısız değildir. Çünkü, *algılayan özne (süje), önce tarihsel bireydir*. Locke'un *tabula rasa'sı*, tarihin başladığı andan beri hiçbir zaman olmamıştır. İnsan, hem kendini (ve toplumu) hem de evreni tarihsel belirlenimi altında, bir tarihsel gözlükle algılar. Bu nedenle, bilgiye giden yol, doğabilimlerinin naiv empirizmine bağlı *açıklayıcı* yöntemlerden önce, tarihe yönelen *anlayıcı* bir yöntem olabilir. Böyle bir yöntemle yönelinecek olan şeyler de, tinsel ürünler olarak *yazılı yapıtlar*dır, bu yapıtların *dilidir*. Tinsel bilimlerin yöntemi, bu nedenle *bugünün* ilgi ve değerlerine ister istemez bağımlı olacak olan bir bakış açısı ile, yazılı yapıtları ve bu yapıtların dilini anlamaya çalışan *yorumlayıcı* bir anlama yöntemi olacaktır (hermeneutik). Çünkü dil, tarihsel bireyler olarak süjeler arası bildirişim ortamıdır. Öyle ki, dil, tarihsel bireyler olarak insanların kendilerini tarihsel olarak anlama olanağı sağlayan ortamdır. Çünkü dil, insanın öznel olarak kendini ve evreni deneylemesinin bir nesnelleştirmesi (objektivation) olarak, bizzat kullanıldığı dönemin bilgisinin de, yaşam tarzının da taşıyıcısıdır. Dilin bu nesnelleşme özelliği, tinselliği (tarihi) bir eylem bağlamı ve bir süreç olarak saptamak için başvurulması gereken ana kaynak olarak karşımıza dili çıkarıyor⁴⁴.

H. Rickert, doğabilim-tinsel bilim ayırımını Dilthey'in yaptığı gibi *konu ve yöntem* açısından yapmaz. Rickert'e göre salt

doğabilimlerine ya da salt tinsel bilimlere özgü konu ve yöntemler yoktur. Doğabilimleri de tinsel bilimler de birbirlerinin yöntemlerine pekâlâ başvurabilirler. Rickert, bilimleri konu ve yöntemlerine göre değil, *bilgisel hedeflerine*, göre ayırmak gerektiğini vurgular. Bilgisel hedef bakımından doğabilimleri, konusu olan doğa hakkında *genel yasalar* bulma peşindedir. Bu bakımdan doğabilimleri, bilgisel hedeflerine varmak için *genelleştirici* (generalisierende) bir bakış tarzı edinirler ve genel kavramlarla (mantıktaki adlarıyla: cins kavramları) çalışırlar. Oysa, tinsel gerçeklik alanında her ne kadar genelleştirici bakış tarzlarıyla da pekâlâ iş görülebilirse de, bu alanda esas hedef, konuyu kendi tarihsel bireyselliği (Individuum) içinde ele almaktır. Çünkü, tinsel alanda, tarihte tekrar yoktur. Bu alanda belirli zaman dilimleri içinde ortaya çıkan, birbirine benzemez, kendine özgü (besondere) oluşlar vardır. Bu yüzden örneğin tarih bilimi, *bir defalık oluşun bilimi* olagelmıştır. Tarihsel-tinsel oluş, bu yüzden doğabilimlerinin genelleştirici bakış tarzı yanında, ama öncelikle *bireyselleştirici* (individualisierende) bir bakış tarzını gerektirir. Ama doğabilimleri de, kendi konuları ile ilgili olarak bireyselleştirici bir bakış tarzına pekâlâ başvurabilirler. Yani, bilimleri konu ve yöntemlerine göre ayırmak yanlıştır. Rickert, bunu şu ünlü tümcesinde dile getirir: «Kendisine genellik açısından baktığımızda gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir»⁴⁵. Böylece, *doğa* ve *tin* kavramları, Rickert'de tek başlarına anlamı olan sözcükler olmaktan çıkarlar. Doğa, kendiliğinden oluşmanın, kendi kendine gelişmenin içkin kavramıdır; tin ise, eyleyen insanın değerlere bağlı amaçlar doğrultusunda ortaya koydukları ya da ortaya konulanların belirleyiciğinde yapıp-ettikleridir. Tinsel (Rickert «tinsel» terimi yerine «kültürel» terimini kullanır) alanda *değerlerin* belirleyici işlevleri vardır ve tinsel bilimler, insan eylemlerini ve giderek tin'i (kültürü) bu değerlerin zamansal dilimler içindeki belirleyiciliklerini saptama yoluyla aydınlayabilirler. Tinsel alanda, doğabilimsel anlamda süreklilikten (kontinuité) kaynaklanan, tekrardan çıkarılan genel yasalara varılamaz. Bu bakımdan Rickert, *kültür gerçekliğine sadece* doğabilimsel yöntemlerin genelleştiriciliğiyle eğilmenin tinsel bilimler alanında bunalım yarattığı konusunda Dilthet'a katılır ve bu bunalımın olgucuların «dogmatik naturalizm»lerinden kaynaklandığını belirtir⁴⁶. Rickert'e göre, her tarihsel dönemin kendine özgü bir *hakikati* vardır. Tinsel bilimler, işte bu hakikatin peşinde olmalıdırlar.

Zaten, Yeni-Kantçı gelenekte, tarihselci tutumun, özellikle bu geleneğin son temsilcilerinde ağır bastığı gözlenebilir. Örneğin *Cassirer*'de bilgi, verilerin değil akıl'ın bir ürünüdür. Bilgi, veriler çokluğunun bir toplamı değildir; tersine, bilgi, çokluktaki birliktir, yani çokluk hakkında geliştirilen bir *kavramın bilgisi*dir. Kavram kurma ise, insanın *simgeleştirme yetisinin* bir sonucudur. Simgeleştirme de bir *tarihsel birikimi* gerektirir. Öyle ki, simgeler, her türlü bilginin *ön-bilgisel* ve *ön-bilimsel* belirleyicileridirler⁴⁷.

V

Şimdi, yukarıdan beri belirtilenlerin ışığında, tarihselciliğin olguculuk karşısında ve olguculuğa göre şu özellikleri içerdiği görülebilir:

a) Yeni ya da eski olsun, her türlü olguculuk için bilginin kaynağı duyuverileridir. Yani bir öncelik-sonralık açısından bakıldığında, bilgi algıyı izler. Öyle ki, her türlü olguculuk için algı, kendi başına bir etkinlikmişcesine ele alınır. Anlığımız bu sırada pasfitir (Locke'un tabula rasa'sını burada yine anmak gerekir). Oysa, Hegel ve Marx'dan bu yana, özellikle Dilthey, Rickert, *Max Weber*, *K. Mannheim*'la birlikte, algı kendi başına «arı» bir olay olarak görülmektedir. Algı, tinsel-tarihsel bir varlık olarak insanın bu niteliğiyle katıldığı bir olaydır. Tinsel-tarihsel varlık olarak insanın evrenle (algı dünyası) kurduğu ilişki *doğrudan* bir ilişki değildir. İnsan, evreni tinsel-tarihsel donatımı *aracılığıyla* kavrar. Bu açıdan bakıldığında, bilgi-kuramcılığının yaptığı, insanın tinsel yanını «reduktion'a tabi tutmaktır»⁴⁸.

b) Yine Marx'dan bu yana, her tarihsel dönemin ve bu dönemlerdeki çeşitli insan gruplarının, kendi toplumsal konum ve koşullanmalarına göre, kendilerini, doğayı ve toplumu değişik *açılardan* yorumladıkları biliniyor. Bu açılar ise, özellikle Dilthey, Rickert ve Max Weber'in belirttikleri gibi, her dönemde başka başkadır. Bu nedenle bilgi, her tarihsel dönemde bir *yanlı algılamanın* da ürünüdür.

c) Özellikle ilk dönemiyle yeni-olguculuk, *naiv empirik algı* denilebilecek bir algıyı bilgi ve bilimin kaynağı sayarak, empiriden gelmeyen her türlü bilgiyi (mantıksal önermeler dışında) 'metafiziksel' kabul etmekle, bir sağınlığa ulaşma amacına sahiptir. Oysa, tarihselci açıdan bakıldığında, *naiv algı* diye bir şey

yoktur. Örneğin, düşünme edimi için zorunlu olan özdeşlik ilkesi bile, ilkel insandan tarihsel insana geçiş süreci içinde ortaya çıkmış tarihsel bir *simge*dir. İnsan belli bir tarihsel birikimle (bu arada özdeşliği de yaratıp düşünmesine kattığı tarihsellik) algılar. Yani insanın dışında kendi başına bir gerçeklik varsa (ki hemen tüm tarihselciler böyle bir gerçekliğin varlığına inanırlar), bu gerçekliği ancak *dolaylı* ve *görelî* olarak algılama olanağı vardır. Kuşkusuz, dolaylı ve görelî olan bir *yanlı algılama* ile edinilen bilgi «yanlış» değil, *eksik*, *parçalı* ve *hipotetiktir*. Ama öbür yandan, bilgi konusundaki olgucu kısıtlamacılığı da ortadan kaldırarak, bilginin ve bilimin alanını genişletir. Çünkü, olguculukta gözlenebilen olguların ötesine geçmek yasaktır. «Başka bir deyimle, mevcudun ötesinde başka türden bir gerçek olabileceği pozitivizmin gizlediği bir husustur»⁴⁹. Olguculuğun yaygın nüfuzu, bir de, özellikle toplumsal bilimlerin gelişmesine önemli sekteler vurmuştur⁵⁰. Çünkü, insan ve toplum, tinsel-tarihsel boyutundan soyulmuş ve doğabilimsel yöntemlerle çalışan bazı «empirik toplumsal bilimler»in konusu haline getirilmiştir. Örneğin insanın «bilinç»ine yönelen bir empirik psikoloji, «bilinç»i, dıştan gözlenen ve istatistiksel olarak açıklanabilen insan davranışlarından yola çıkarak tanımlamıştır (behaviorizm). Ya da, yine empirik bir «sosyoloji», «değerleri olgu gibi kabul etmek» yoluyla⁵¹ sorunu çözümleyebileceğini ummuştur. Böylece, «empirik toplumsal bilimler» yöneldikleri gerçekliği tinsel-tarihsel boyutundan sıyrarak, bu gerçekliği naiv olgucu bir baza oturtmuşlardır. Bu nedenle de, Alman felsefe geleneğinde «tinsel bilimler (Geisteswissenschaften)» adıyla anılan bilimlerle özellikle Anglosakson ülkelerindeki «toplumsal bilimler» arasında olguculuk-tarihselcilik tartışmasına bağlı önemli anlam farklılıkları oluşmuştur (*).

Bilgi ve bilim konusundaki olgucu ve tarihselci tutumlar karşılaştırıldığında, bu iki tutumun farklı kalkış noktalarından gelerek, özellikle günümüzde bir konuda aynı kanıyı paylaştıkları saptanabilir: *Bilginin (özellikle bilimsel bilginin) olası karakteri*.

Bilgiyi ve bilimi bilgi-kuramı alanı dışına çıkmadan belirleme çabasındaki olguculuk için, bilgi edinmenin sağlam yöntemi

* Burada olguculuğa yöneltilen eleştirilerin, yeni-olguculuğun ikinci dönemi olarak adlandırdığımız lingüistik dönemi kısmen kapsadığını belirtmek gerekir. Lingüistikçilerin «anlam» anlayışlarının, tarihselci «anlam» anlayışına en azından ters düşmediğini söyleyebiliriz.

induktif mantıktır. Yani, tek tek verilerden, o verilerin tümü için hiçbir zaman kapsayıcı, *genel* olamayacaksa da, o veriler hakkında *genelleştirilmiş* bir bilgiye ulaşmak. Ama kuşkusuz ki, bu genelleştirilmiş induktif bilgiler, çeşitli veri bağlamları ve verisel ilişkiler üzerinde önceden *tahmine*, *sezgiye*, v.b. dayalı bir *hipotez* içersinde *açıklanabilecek* şeylerdirler. Bu nedenle bilimde *öndeyilerde* bulunmak kaçınılmazdır. Ele alınan verisel bağlam ya da ilişkilerin *tümü* için öngörülen bu tür hipotezler de *deduktif* karakterli olacaklardır. Bu bakımdan bilim, aslında *hipotetik-deduktif* yöntemlerle *kuramdan veriye* gider. Ama kuramın doğrulanması kuramın kendisine değil, verilerin kurama uygunluğuna, induktif yolla sağlanan bilginin kuramı desteklemesine bağlıdır. Kuram, induktif yolla sağlanan verisel bilgiye uymuyorsa, kuramda bir yanlışlık var demektir. Bu nedenle bilimin hipotetik-deduktif bir karakteri varsa da, onun denetim odağı, veriye dayanan induktif bilgidir. İnduktif bilgi ise genel değil, genelleştirilmiş bir bilgidir. Bu nedenle veriyi tam ve kapsayıcı olarak değil, çeşitli kapsama oranlarında yansıtan *olasılı* bir bilgidir⁵².

Tarihselcilik, bilginin olasılığına bir yandan araştırmacının konumundan, öbür yandan tinsel gerçekliğin konu (obje) olarak gösterdiği özellikten kalkarak varır.

Ama önce «tin» kavramının tarihselciliğin elinde kazandığı anlama değinmek gerekir. 'Tin' (Geist) kavramı, Alman İdealizminin spekülative tarih ve kültür anlayışında kaynağını bulan bir kavramdır. Bu nedenle olgucu tutumun hep kuşkuyla karşıladığı bir kavram olagelmıştır. Ne var ki, özellikle Dilthey'dan bu yana, *Troeltsch*, *Rothacker*, Max Weber, K. Mannheim, Cassirer gibi düşünürlerin elinde bu metafiziksel anlamından sıyrılmış ve bugün genellikle «kültür» sözcüğüyle anlatılan şeyi karşılayan bir içeriğe kavuşmuştur. Bu anlamda örneğin Rothacker, «tin» ya da «kültür»ü, «bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüştürülen yaşam stili» olarak tanımlar⁵³. Cassirer, «kültür»ü, ancak topumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az veya çok, ama sürekli değişen bir *işaret* ve *simgeler* topluluğu olarak görür⁵⁴.

İşte, tarihselcilik, esas amaç olarak, bu «yaşam stili»nin, bu «işaret ve simgeler topluluğu»nun, kısacası, «kültür»ün bilgisine ulaşmak ister. Ancak, tarihselcilik için amaç, *ilk planda*, her türlü insan topluluğu için geçerli olabilecek genelgeçer bir «kültür» bilgisine ulaşmak da değildir. Çünkü, «kültür» belli insan topluluklarının kendilerine özgü «yaşam stilleri» olarak vardır;

o, değişik insan topluluklarının değişik yaşam örgüleri olarak ortaya çıkar. Gerçi, bu değişik yaşam örgüleri arasında her insan topluluğunda rastlanabilecek benzer, yaklaşık, hatta ortak özellikler olabilir; ama buradan kalkarak tüm insan toplulukları, tüm toplumlar için geçerli olabilecek genelgeçer bir «kültür» kavramı oluşturmak ancak yapay olarak olanaklıdır. Kuşkusuz «kültür» kavramı da, doğabilimsel bir olguyu bir genel kavram altına sokarken yaptığımız gibi, *genelleştirici* bir yöntemle pekala ele alınabilir. Ama bu yolla elde edilecek bilgi, tek tek «kültürler»in kendilerine özgülüklerini, bireyselliklerini farkedemeyen yapay bir *kurgu bilgisi* olacaktır. Böyle bir kurgu bilgisine tarihselci de başvurabilir. Ama tarihselcilik için esas amaç, soyut bir «kültür» kavramı peşinde koşmaktan çok, her tarihsel dönem ve süreç içersinde insanların ve toplumların kendilerine ördükleri yaşam örgülerini, kendi teklikleri içinde, *bireyselleştirici* bir tutumla ele almaktır. Bu yaşam örgüsünü belirleyen işaret ve simgelerin doğada karşılıkları yoktur; bunlar *olgu* değildirler. Doğabilimsel anlamda *olgu*, doğrudan gözlem konusu olabilen şeydir ve o olgunun *nedeni*, yine bir başka olgudur. Gerçi, bu açıdan insan eylemleri ve toplumsal kurumlarda birer olgu olarak gözlem konusu yapılabilirler. Ama, insan eylemlerini ve toplumsal kurumları etkileyen maddi etkenler yanında, gözlem, deney gibi doğabilimsel yollarla saptayamayacağımız *nedenler* de vardır. İnsan eylemlerinin büyük çoğunluğu, birer olgu olarak nedenini doğabilimlerindeki gibi başka olguya dayayamayacağımız türdendirler; onlar ancak bir «anlam»a dayatılarak açıklanabilecek şeylerdirler (*). Namaz kılan bir insanın eylemi, doğabilimsel yöntemlere başvurulduğunda bazı fiziksel hareketlerden ibarettir. Ama bu fiziksel hareketlerin *nedenini* sordüğümüzda, bu hareketleri yönlendiren bir «anlam» (İslâm dini ve onun beş koşulu) olduğu görünür ve olayı bu «anlam»a dayayarak açıklarız. Öyle ki, insanın bio-psişik eylemleri dışındaki hemen tüm eylemleri, toplumdan gelen ve büyük bölümüyle *anlam aracılığıyla açıklanabilecek* olgular durumundadırlar ve «kültür»ü yapan da, *insanın «anlam»a bağlı etkinliği*dir. Bu nedenle «kültür»

* Bu «anlam»larla maddi etkenler arasında kuşkusuz bir nedensellik bağı vardır. Ama neden-sonuç ilişkisinde maddi etkenleri başat kabul etmek ve bu «anlam»ları maddi etkenlere bağlı birer ürün saymak, büyük ölçüde onaylanabilir bir tutumsa da, kültür gerçekliğine yönelmede çoğu kez bir tek-yanlılığın işaretidir. «Anlam»larla maddi etkenler arasında tek yanlı bir neden-sonuç ilişkisi değil, bir karşılıklı etkileşim vardır.

gerçekliği, anlayıcı bir açıklamacılığı gerektirir. Ama ne var ki, bu gerçeklik hakkında güvenilir bilgi elde etmeyi engelleyen nedenler vardır. Bir kez, bu gerçeklik, doğabilimsel olgularda gördüğümüz süreklilik ve tekrar etme özelliklerine sahip değildir. Öbür yandan, özellikle modern çağlar gözönünde tutulduğunda, hiçbir «kültür» tek başına değildir ve başka «kültürler»le etkileşim içindedir. Kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının önünde, bu yüzden tarihin sonsuz çeşitliliği vardır. Üstelik, bu gerçekliğe eğilen araştırmacının da özel bir durumu vardır. Çünkü, kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının kendisi de belli bir kültürel donatım içindedir. Özetle, kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etme çabasının önünde iki temel güçlük vardır: a) Tarihte ne olup bittiğini, değişik dönemlerde insanların, insan gruplarının hangi koşullar altında ve türlü «anlam»larla kendi tarihselliklerini (kültürlerini) oluşturduklarını hiçbir zaman yetesiye bilemeyiz. Çünkü, bir yandan bir veri yetersizliği vardır, öbür yandan bir tarihsel olayı, bir tarihsel dönemi etkileyen nedenler sonsuz denebilecek kadar karmaşık olabilir. Toplumsal olaylarda doğabilimlerinde olduğu gibi, bir ya da bir kaç etkene bağlı basit bir nedensellik zinciri oluşturma olanağı yoktur. b) Araştırmacının kendisi, *bugünün* ilgi ve değerlerinin az ya da çok etkisinde olan bir kültürel donatıma sahiptir. O, konusuna eğilirken, konusu karşısında kendi kültürel donatımından tam olarak sıyrılamaz. Yani, araştırmacı, araştırmasının bugünün ilgi ve değerlerinden tam olarak kopamayarak, az ya da çok oranda *yanlı* ve *görelî* bir görüş geliştirerek başlar. Bu iki güçlükten dolayı, araştırmacı, sisler içersindeki bir gerçekliğe, bir de kendi buğulu gözlüklerinin ardından bakmak zorunda kalmaktadır. Böyle olunca, onun kültür gerçekliği hakkında elde edeceği bilgi *olası* bir karakter taşıyacaktır. Yine bu nedenle, onun yapabileceği, konusu hakkında *hipotetik* karakterli *anlayıcı bir yorum* sunabilmektir. Öyle ki, kültürel gerçekliği anlama çabası, yorumlayıcı bir çabadır⁵⁵. Üstelik bu çaba, insanların ve toplumların her tarihsel dönemde kendilerini, evreni ve toplumu nasıl yorumladıklarının da yorumunu vermek, yani bir *yorum-bilgisi* olmak durumundadır*.

* Burada tarihselçiliği, tarihsicilikten (historisizm) ayırmak, gereği ortaya çıkıyor. Tarihselcilik (historizm) ve tarihsicilik (historisizm) Alman felsefe dilinde karşılaşılan sözcükler olup, öbür Batılı felsefe dillerinde tam karşılığı olmayan sözcüklerdir. Tarihsicilik, her şeyi «tin» e bağlayan, her şeyi bir tarihsel oluş olarak gören ve buradan genelgeçer bir dünyagörüşü çıkarmak isteyen tutumun adıdır ve bu anlamıyla Hus-

Olgucu açıdan bakıldığında, kültür gerçekliğini, «yaşam stili»ni belirleyen işaret ve simgelerin (ahlâksal, estetik, dinsel, politik ve giderek ideolojik ilke ve normlar) doğada karşılığı yoktur. Üstelik tarihselcilerin vurguladığı gibi, bunlar büyük ölçüde akılcı ölçütlere değil, akıl-dışı (irrasyonel) *motivlere* bağlıdır. Örneğin, «kendini adama» gibi dinsel bir simge ya da «fedakârlık» gibi bir ahlâk tutumu hiçbir akılcı ölçüte bağlı değildir. Bu simgeler, normlar, olgucuların dediği gibi, *fiziğin ötesindedirler*, sözcük anlamıyla *meta-fizikseldirler*. Bu simgelerin büyük çoğunluğu, olgucu lingüistikçilerin «buyruk kipinden dilsel deyiler» dedikleri bir tümce yapısı içinde dile getirilirler ve olgusal içerikleri olmadığından bilgi vermezler.

Bu olgucu saptamaya tarihselci de katılır. Ama ne var ki, bu simgeler, tarihselci için insan eylemlerini ve toplumu niteleyen ve dolayısıyla giderek kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etmek için başvurulması gereken *motivler* durumundadırlar ve doğabilimlerinin olgucu yöntemleriyle olduğu kadar, ama daha esaslı olarak birer «anlam» taşıdıkları için anlayıcı bir bilgi ve bilim tutumu ile de ele alınması gereken *nedenler* durumundadırlar. Nedenler olarak bu *motivler*, doğabilimlerinin yöntemlerini benimseyen kurgucu bir «toplumbilim»in *genelleştirici* bilgi tutumu ile ve «değerleri olgu gibi ele alma» zorlamasıyla ele alındıklarında, ortaya örneğin T. Parsons'un «total kültür sistemi» türünden yapay bir şema çıkmaktadır. Oysa bu *motivler*, bize hiç de her türlü toplum için genelgeçer olabilecek bir şema verecek kadar süreklilik ve tekrar göstermezler. Bu *motivler*, her tarihsel dönemde ya da süreçte değişen, çeşitli toplumlarda çeşitli biçimlerde etkin olan, bu nedenle genelleştirici yapay kurgular yanında, bir de, ama esaslı olarak *bireyselleştirici* bir tutumla anlaşılması ve sonra da açıklanması gereken nedenlerdir. İşte, tarihselcilik, insanların ve toplumların bu *motivlere* bağlı

serl'in kullandığı bir sözcüktür. Daha sonra Popper, sözcüğü, tüm toplumsal-tarihsel olayların bazı evrensel yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaları bilmekle, gelecek hakkında kehanetlerde bulunabileceğini savunan tutumu da kapsar biçimde kullanmıştır. Bu anlamda tarihsicilik, aynı zamanda olguculuğa karşı olan bir «üniversalizm»i içerir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Rothacker'e göre, tarihsiciliği tarihselcilikten ayıran fark da tam da bu noktada ortaya çıkar. Öyle ki, tarihselcilik kavramının karşıtı Rothacker'e göre «naturalizm» değil «universalizm»dir. Tarihselcilik, göreciliğe ve çokçu (pluralist) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü, tarihsicilik ise eninde sonunda spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziğidir (Bak.: G. Scholtz, Historismus, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, s. 1142-1146).

olarak, her dönemde ne türlü kendine özgü bir etkinlik (kültür) içinde yaşadıklarının bilgisi peşindedir.

Tarihselci için, insanlar ve toplumlar, kendilerini ve evreni, bizzat *mantığı* ve *doğabilimi* de yaratarak içeren ve onlardan etkilenmiş olan bir kültürel gözlükle tanırırlar. Bilgi ve bilim, kendisini hem kendi hem de başkası sanan ilkel insan anımsandığında, özdeşliği ve dolayısıyla mantığı yaratmış olan tarihsel insanın bir başarısı, bir *dışlaştırması*, bir *nesnelleştirmesi* (objektivation)dir. Bu nedenle, bilgi-kuramcılığının baş sorunu olan «bilgi ve bilimde nesnellik» sorunu, önce, *tarihsel bireyin nesnelleştirmesi olarak ortaya çıkan bilgi ve bilimde nesnellik* sorunu olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, olguculuğun bağlı olduğu doğabilimsel bilgi ve bilim, tarihsel birey olarak insanın, kendi tarihselliğini işe karıştırmamaya özen gösteren bir yönelimin (intention) ürünüdür; bir *indirgemeciliğin* (reduktivizm) sonucudur. Tarihselci, olguculuğu ve ona bağlı doğabilimi böyle konumlar. Bunun yanı sıra, tarihsel birey olarak insan, bizzat kendi tarihselliğine (kültüre) yönelen bir bilgi etkinliğine de muhtaçtır. Olguculuk-tarihselcilik tartışması da, daha çok, sözü edilen bu bilgi etkinliğinin niteliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, olguculuk-tarihselcilik tartışması, geleneksel *intentio recta* (doğrudan, naiv yönelim) ile *intentio obliqua* (dönüslü yönelim) tartışmasını da içerir görünmekteyse de, tarihselci açıdan böyle bir yönelim farklılığından söz etmek, bilgi ve bilimi tarihsel bireyin, insanın nesnelleştirmesi olarak gördükten sonra olanaklıdır. Çünkü, bilgi ve bilim, ister doğaya, ister kültüre yönelinmiş olunsun, temelde bizzat tarihsel birey olarak insanın bir *refleksiyonudur*. Öyle ki, örneğin doğabilimlerine mal edilen *intentio recta*, aslında, tarihsel bireyin doğa karşısında, doğaya kendi tarihselliğini, ilgi ve değerlerini bulaştırmamaya çalışarak takındığı bir bilgi tutumudur. (Zaten tarihselci açıdan irdelenmesi gereken önemli bir konu da burada beliriyor: Bu, tarihsel bireyin böyle bir bilgi tutumunu ne oranda gerçekleştirebildiği ya da gerçekleştirebileceği sorunudur). Tarihsel birey olarak insan, tarihsel-olmayanı (doğayı) bilmek için kendi tarihselliğini yapay bir *indirgemeye* tabi tutmuş, algıyı ve algı bilgisini kendi tarihselliğinden yalıtma çabası içine girmiştir. Doğabilim alanındaki başarılar da, aslında onun bu yalıtıcı tutumunun ürünüdürler. Örneğin yeni-olguculuk, bu bakımdan, insanın kendi tarihselliğini evrene taşımaması, ona değerler yüklememesi konusundaki önerileri ve etkinliği ile, yine tarihsel insanın bir başarısı olarak yorumlanabilir.

Artık, tarihselciliğin olguculuğu dışlayan değil, içeren bir bilgi ve bilim tutumuna sahip olduğu söylenebilir. Tarihselciliğin en önemli başarısı, kültür gerçekliğine olgucu refleksiyonla yönelmenin sakıncalarını ortaya koymuş olması, bu gerçekliğin anlayıcı-yorumlayıcı bir refleksiyona *da* muhtaç olduğunu göstermiş bulunmasıdır.

Kuşkusuz, tarihselcilik de olguculuk da, insanın çağlardan beri süregelen ve son örneklerinden birini *Husserl*'in fenomenolojisinde gördüğümüz «kesin bilgi» ve «kesin bilim» özlemini gideremeyen ve ayrıca böyle bir savları da olmayan tutumlardır. Ama tarihselciliğin olguculuğa göre özellikle «kültür bilgisi ve bilimi» ile ilgili olarak *bilgi* ve *bilim* kavramlarının kapsamını daha geniş tuttuğu söylenebilir. Tarihselcilik, özellikle tek tek toplumların kendilerine özgü tinselliklerinin ve bu tinselliğin başka toplumlardan farklı yönlerinin anlaşılmasında, bir yandan «total kültür sistemi» kurguculuğunun, öbür yandan dar alan araştırmacılığının bu konudaki yetersizliğini gören bazı araştırmacılarca bu yüzden giderek benimsenmeye başlamıştır. Özellikle, «az gelişmiş» adı verilen ülkelerin bir bölümünde, bu ülkelerin kendi tarihselliklerini (tinselliklerini, kültürlerini) anlama çabalarının önünde, bu ülkelerde yaygınlık kazanmış olan «total kültür sistemi» kurguculuğunun ya da dar alan araştırmacılığının engelleyici bir işlevleri olduğu söylenebilir. Öbür yandan, örneğin günümüzde olguculuğun yalnızca bir bilgi ve bilim tutumu olmadığı, beraberinde bir *olgucu kültür* oluştuğunu ve bu kültürün Batı ülkelerinin bir bölümünde ve bazı «az gelişmiş» ülkelerde, toplumsal sorunlara bakış tarzında yaygın bir *yanlı algılamaya* yol açtığını saptama olanağını da, bize ancak tarihselci tutum sağlamaktadır.

1. DELIUS, H., Positivismus und Neopositivismus, in: Pphilosophie, ss. 264-265, Fischer Bücherei, Frankfurt-M., 1970.
2. KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.M., Erkennen, Erkenntnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, s. 657, Darmstadt, 1974.
3. DELIUS, H., a.g.e., s. 269-270.
4. WITTGENSTEIN, L., Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 11 ve 4.111, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-M., 1969, 6. bası.
5. SCHLICK, M., Gesammelte Aufsätze, s. 85 (1 no.lu alıntıdan naklen)
6. SCHLICK, M., a.g.e., s. 89.
7. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.11
8. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.003
9. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.112
10. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 6.13 ve 5.61
11. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.112, 6.1233 ve 4.0031
12. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.112
13. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 3.221
14. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 4.01
15. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 6.1
16. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 5.634
17. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 6.53
18. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 1.1, 1.11 ve 2.021
19. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 6.54
20. POPPER, K.R., Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt II (Çev. Mete Tunçay) s. 313, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1968.
21. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., 1,13
22. CARNAP, R., Die Logische Syntax der Sprache, s. 209 (1 no.lu alıntıdan naklen)
23. CARNAP, R., a.g.e., s. 207
24. WISDOM, J., Philosophical Perplexity, s. 36 (1 no.lu alıntıdan naklen)
25. WITTGENSTEIN, L., Philosophische Untersuchungen, no. 133, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-M., 1971
26. WITTGENSTEIN, L., a.g.e., no. 133
27. BACON, F., Organon I, s. 60 (1 no.lu alıntıdan naklen)
28. DELIUS, H., a.g.e., s. 266
29. REICHENBACH, H., Bilimsel Felsefenin Doğuşu, (Çev. Cemal Yıldırım), s. 200 Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981
30. DELIUS, H., a.g.e., s. 267
31. LÖRINGHOFF, F. von, Logik, ihr System und ihr Verhaeltnis zur Logistik, s. 14-15, Urban Bücher, Stuttgart, 1966, 4. bası
32. TUNALI, İ. Felsefe, s. 81, Altın Kitaplar, İstanbul, 1970
33. ARON, R., Deutsche Soziologie der Gegenwart, ss. XI-XII (Alm. çev.: Iring Fetscher), Kröner Verlag, Stuttgart, 1969
34. JONAS, F., Geschichte der Soziologie, Band IV, s. 32, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, 2. bası
35. JONAS, F., a.g.e., s. 34
36. HEGEL, G.F., Phaenomenologie des Geistes, s. 342-359, Werke, 3. Band, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-M., 1979
37. MARDİN, Ş., İdeoloji, s. 19, Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1976

38. MARX, K., Alman İdeolojisi, s. 64 (Çev.: Selâhattin Hilâv), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1968
39. JONAS, F., a.g.e., s. 32
40. DILTHEY, W., Gesammelte Schriften I. Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften, s. 17-36, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1922
41. SÖZER, Ö., Anlayan Tarih, s. 38, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981
42. DILTHEY, W., a.g.e., s. 421
43. MARDİN, Ş., a.g.e., s. 32
44. DILTHEY, W., a.g.e., ss. 313-320
45. RICKERT, H., Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, s. XVIII, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1929, 3. bası
46. RICKERT, H., Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, s. 12, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1915, 3. bası
47. CASSIRER, E., Substansbegriff und Funktionsbegriff, ss. 359-380, W.B.G., Darmstadt, 1980, 5. bası
48. MENGÜŞOĞLU, T., Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili, s. 54, Felsefe Arkivi, cilt III, sayı. 2, İstanbul, 1955
49. MARDİN, Ş., a.g.e., s. 45
50. MARDİN, Ş., a.g.e., s. 58
51. DUVERGER, M., Sosyal Bilimlere Giriş, (Çev.: Ünsal Oskay), s. 42, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973
52. REICHENBACH, H., a.g.e., ss. 155-158
53. ROTHACKER, E., Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, s. 249, 1927
54. CASSIRER, E., İnsan Üstüne Bir Deneme, (Çev.: Necla Arat), ss. 180-185, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980
55. WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 428, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1951, 2. bası

LOCKE VE BERKELEY'DE DIŞ DÜNYA*

ARDA DENKEL

Locke ve Berkeley'in kuramları, deneyci' yaklaşımın iki karşıt uç noktasını oluşturur. Aralarındaki karşıtlık, çıkış noktalarının ortak olması nedeniyle, felsefi gerçekçilik (realizm) ve idealizmin aynı sorun ve konular üzerindeki değişik tutumlarını en saydam bir biçimde gösterir. Kaba bir anlatımla, Locke ve Berkeley'in görüşlerinin birleşebildiği alanlar bilgi kuramı, yani epistemoloji kapsamında kalırken, epistemolojinin arka planında gördükleri metafizik yapılar taban tabana karşıttır, diyebiliriz. Bir başka deyişle, bu iki filozof, bilginin bize erişme yolu üzerinde anlaşılırken, bu bilginin kaynağını çok farklı biçimde yorumlamaktadırlar. Locke ve Berkeley, algıyı, bilgi edinmenin tek yolu olarak görmüşlerdir. Bilginin içeriğini algı yoluyla edinilen idelerin oluşturduğu konusunda da düşünce birliği içindedirler. Ancak bu idelerin nereden geldiği konusunda apayrı ve çelişik açıklamalar vermişlerdir. Locke, deneyci epistemolojisine temel olarak deneyciliği fersah fersah aşan gerçekçi ve hatta «fiziksel» anlamında materyalist bir ontoloji önerirken, Berkeley deneycilikte tutarlı olmak adına bu gerçekçiliği yadsımıştır: Eğer bilginin kökeni algı ise, bilgi olarak önerebileceklerimiz yalnız algı içerikleri olmalıdır. Gerçekçi ontoloji bu içeriklerin arkasına, ötesine ilişkindir. Oysa algı içeriğinden bağımsız olarak bunun arkasındakini kavrayamadığımıza göre, bu içeriğin kökeninin hangi niteliklere sahip olduğunu da bilemeyiz. Bilgimiz algıyla sınırlı ise, algıya neden olanı hiçbir zaman bilemeyiz. Az sonra bu tutarlı deneycilikten ontolojiye kaymasının, Berkeley'i nerele götürdüğünü izleyeceğiz. Deneycilikte tutarlı olmak açısından Berkeley'den hiç de aşağı kalmayan Hume'un bu varılan so-

* Bu yazıyı okuyarak düzeltmeler öneren Zeynep Davran ve Engin Akarlı'ya teşekkür borçluyum.

nuçlardan aldığı ders, ontoloji alanında susmayı öğrenmek olmuştur.

I

Önce Locke'taki dış dünya kavramına göz atalım. Bu konuda ilk sorulabilecek soru, Locke epistemolojisi açısından dış dünyanın varlığına ne gibi bir gerek bulunduğudur. Bu gereğin birkaç nedeni vardır:

a) Birinci nedenin, Locke'un deneyciliğinin sağduyuya bağımlılığında bulunduğu gösterilebilir. Locke sağduyuya öyle bağlıdır ki, pek çok yerde, kuramı sıradan kişinin sezgisine ters düştüğü an, kuramsal tutarlılığından bile ödün vermeye hazırdır. Sağduyunun doğal eğilimi, algıyı bizden bağımsız somut nesnelere açılan bir pencere olarak görmek ve hatta algı içeriği ile algının nesnesi arasında ayırım bile yapmamaktır. Locke bu eğilimi kuramında önemli ölçüde korumuş ve algı içeriğinde hep aynı kalan ide tutamlarının bileşimlerinin dış dünyanın somut nesnelerinin simgeleri, görüntüleri olduklarını ileri sürmüştür. Tabii, bu ileri sürüş, kendisine Descartes'tan miras kalan görüntü ve gerçek ayırımını, yani algı içeriği ve bu içeriğin kendilerine ilişkin olduğu nesneler arasındaki ayırımı da içermekte ve bu noktada sağduyunun ötesine geçmektedir. Ancak bu ayırım, algının yanılabilirliği doğrultusundaki güçlü kuşkucu usamlamalar karşısında gerçekçilik açısından zorunlu olmuştur.

b) Locke'u bir dış dünyanın var olduğu savına götüren ikinci neden, algı içeriğinin seyrek durumlar dışında şaşmaz bir tutarlılığa sahip oluşudur. Algı içeriğini oluşturan ideler yalnızca tutarlı öbekler (yani nesnelerin görüntüleri) oluşturmakla kalmıyor, aynı zamanda bu öbekler tam bir kalıcılık gösteriyor: yani ideler aynı tutarlılığı sürdürüyor. Belirli bir nesnenin görüntüsünü, koşullar değişmedikçe, ancak o nesneyi daha önce gördüğüm açıdan görebildiğim gibi, bunu, istediğim yerde istediğim zaman, keyfi olarak görebilmeme de olanak yok. Bu görüntünün algımda bulunabilmesi ve başka görüntülerle ilişkisi tam bir düzenlilik içinde. Öyle ki, bazı koşullar yerine geldiğinde hangi görüntülerin belireceği de kolayca kestirilebiliyor. Bu tutarlılığı Locke en doğal biçimde, bizden bağımsız ve bizi etkileyen bir ilke ile açıklayabilirdi; ve bu ilkeyi de sağduyunun varsaydığı, «bizden bağımsız somut nesneler» kavramında bulmuştur. Buna göre Locke, algımız tutarlıdır, çünkü o, varlığını bizim

dışımızda belirli yasalara bağlı ve tutarlı olarak sürdüren somut nesnelerin algısıdır, diyebilecek durumdadır.

c) Bir üçüncü neden olarak, Locke'un, yaşam döneminde biçimlenmekte olan klasik bilime kendi epistemolojisini temel yapma eğilimi gösterilebilir. Deneysel bilginin bir bilim oluşturmaması, onun, üzerinde etkin olunabilecek ve özellikleri betimlenebilirip açıklanabilecek somut nesnelerden oluşan ve bizden bağımsız bir dünyaya ait olmasına bağlıdır. Öyle ise Locke açısından, bu somut nesneler, özelliklerini o güne dek fizik biliminin belirlediği cisimlerle çakışmalı ve algının konusu olan dış dünya fizik bilimince betimlenen cisimler dünyası olmalıydı.

Deneysel bilginin doğa bilimlerine temel yapılması amacına gölge düşüren, algının yanılabilirliği yönündeki kuşkucu usulamaya karşı Locke'un savunma yöntemi, nesnelerin niteliklerini birincil ve ikinci nitelikler olmak üzere iki türe ayırmak olmuştur. Böylece Locke algıdaki yanılabilirliği öznel olan ikincil niteliklere bağlayarak, fiziksel cisimlerin bilimce belirlenen nesnel nitelikleri olan birincil niteliklerin dış dünya hakkındaki bilgimizin gerçek nesnesi ve güvenilir kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.

Şimdi Locke'un dış dünyayı nasıl kavradığına bakalım. Locke, her şeyden önce, algı içeriğimizin, en azından belirli bir ölçüde, dış dünyayı bize olduğu gibi yansıttığını düşünmüştür. Algı içeriğimizde tutarlı olarak bir arada bulunan ideler, dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin görüntüleridir. Dış dünya tam görüldüğü gibi değildir tabii. Örneğin, renkler, sesler, kokular, tadlar v.b. türden ikincil niteliklerin bizde oluşan ideleri, nesnelerin gerçekte taşıdıkları özellikleri göstermezler. Fakat kitle, devrim, biçim, sayı v.b. türden birincil niteliklerin ideleri dış dünya cisimlerinin gerçekten sahip oldukları özellikleri verirler. Şu halde, algı içeriğimizdeki idelerin (en azından) bazıları, gerçeklikteki nesnelerin kendilerine benzerler. İşte bu düşünce, yani algı içeriğinin dış dünyaya benzerliği, Locke'un gerçekçiliğinin önemli bir ilkesidir. Bu gerçekçiliğin bir başka önemli ilkesi ise, algı içeriği ile bunun kaynağı olan dış dünyanın fiziksel nesneleri arasındaki ikinci bir ilişkidir: Algı, dış dünya hakkındaki bilgi edinme yolumuz ise, doğal olarak çıkarsanacak bir sonuç, nesneler ve niteliklerinin algı içeriğimiz olan ideleri oluşturdıkları, yani onlara neden olduklarıdır. Öyleyse, Locke'a göre nesneler ve ideleri, yani gerçeklik ve görüntüsü arasındaki iki ilişki, benzerlik ve neden olmadır. Dış dünya etkin ve kendini büyük ölçüde olduğu gibi gösteren bir ilkedir. Ancak bu kadarı gerçek-

çilik için yeterli olamayacaktır. Gerçekçiliği asıl belirleyen, dış dünyaya atfettiği bağımsız varlıktır. Algımızın meydana gelmesine neden olan fiziksel cisimler, bu algı olmadığı zaman da varlıklarını sürdürürler ve var olmaları algıda görüntü olarak belirmelerine bağlı değildir. İşte bu algıdan bağımsız varlığa sahip olma özelliği, Locke için algı içeriğinin tutarlılığını büyük bir güçle açıklayan bir kuramsal ilke olmuştur. Orada gördüğüm ideler tutamı, bir nesnenin neden olduğu ve ona benzeyen görüntüsüdür. Başka yönler baktıktan bir süre sonra yeniden ona baktığımda, onu yeniden görmemdeki tutarlılık, nesnenin, ben onu algılamadığımda da varlığını sürdürüyor olduğu önermesiyle tatmin edici bir biçimde açıklanmaktadır.

II

Berkeley'in neden idealizmi seçtiği düşünüldüğünde, kimi zaman bu filozofa karşı, felsefi açıdan olumsuz bir tavır takınılır; aslında bir din adamı olduğu için, Tanrı'yı kanıtlamak ve önemini vurgulamak uğruna, bir fiziksel dış dünyanın varlığından vazgeçtiği suçlaması yöneltilir ona. Vardığı sonuçlarda böyle bir görüşü benimsemesine karşın, Berkeley'in amaç ve çıkış noktasının, biraz kaba diye niteleyebileceğimiz bu değerlendirilmesi yanlıştır. Bir filozof olarak, Tanrı'yı kanıtlamak uğruna doğru olduğuna inandığı şeyde tahrife yeltenmeyecek bir çapa sahip olan Berkeley, aslında bu sonuca, bir misyoner tavrının gereği olarak değil, tutarlı bir deneycinin, tutarlı deneysel bilginin olanaklı olduğunu gösterme çabaları içinde ve tam bir içtenlikle sürüklenmiştir.

Her şeyden önce, tutarlı deneyciliğin gerçekçiliği öneremesi gerekir. Bilgi deneysel ise, algıyı aşarak algının kökeni hakkında konuşma olanağına sahip olamamamız gerekir. Algının ardındakini deneysel olarak her ne zaman kavramaya çalışsak yine onun algısına çarparız. Çünkü nesneler ile olan deneysel ilişkimizde, yapımız gereği, algıyla sınırlıyız. Öyle ise algının arka planı hakkında söylenen her şey deneycilikle tutarsızdır. Şimdi, bu geçerli düşüncenin içerdiği, algının kaynağının bilinemez olduğudur; yoksa, dış dünyanın var olmadığı değil. Demek ki, Berkeley'i idealizme götüren yol tutarlı deneycilikten geçse bile, bu tutum, yolun ancak yarısını oluşturmaktadır. Yolun geri kalanını oluşturan felsefi zorunluklar hangileridir?

Algının güvenilirliğine karşı kuşkucunun geliştirdiği uslam-

lamaya kısaca değinmiştik. Felsefe tarihinde çok eskilere giden bu uslamlama, deneysel bilgiye karşı güçlü bir tehdit oluşturmuştur. Algımız birçok durumda yanılır. Bazen var olmayan şeyleri de gördüğümüz olur. Üstelik algı içeriğini inceleyerek bunun yanılgılı ya da serap veya rüya olduğunu anlamamıza olanak da olmayabilir. Öyle ise, hiçbir algı içeriğinin tam olarak güvenilir olduğu söylenemeyecektir. Bu da deneyden elde edilen inançların, felsefi açıdan bilgi sayılamayacağını, yani, deneyden bilgi üretilemeyeceğini içermektedir. Kuşkucunun vardığı sonuç, bir dış dünya varsa, bunun güvenilir deneysel bilgisinin olanaksız olduğudur. Locke'un bunu nasıl karşıladığını gördük: Locke, kuşkucu uslamlamanın ikincil nitelikler için geçerli iken, birincil niteliklerin, nesnel olmaları sayesinde, bundan etkilenmediklerini ve onların bilgisinin tam güvenilirliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Locke, dış dünyanın doğru betimlemesinin birincil niteliklerin idelerince sağlandığını savunmaktadır. İşte Berkeley, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bu ayrımın sakat olduğunu ve sağlam bir temele dayanmadığını iddia etmiştir. Bu yönde geliştirdiği uslamlamalara değinmeyecek ve ne ölçüde haklı olduğunu burada araştırmayacağım. Bunu yapmak yerine, iddiasında haklı olduğu kabulünün kendisini nereye itmiş olduğunu göstermeye çalışacağım.

Eğer birincil ve ikincil nitelikler tutarlı olarak ayırt edilemiyorlarsa, kuşkucu uslamlama, birincil niteliklerin bilgisini de, tıpkı ikincillerinki gibi, kapsamına alacak ve dolayısıyla dış dünyanın deneysel bilgisinin güvenilirliği bütünüyle kuşku götürecektir. Varılan nokta, kuşkuculuğun savının kabulü müdür? Eğer bir dış dünya varsa, bunun deneysel bilgisi olanaksız mı görülecektir? Gerçekte Berkeley ne kuşkucu idi, ne de deneycilikten ödün vermeye razı olabilirdi. Öyle ise deneysel bilgiyi olanaklı duruma getirecek hangi işlem gerekiyorsa ona başvurmak Berkeley için zorunluydu. Kuşkucu uslamlamanın kanıtlama amacıyla olduğu nokta şudur:

Eğer bir dış dünya varsa deneysel bilgi olanaksızdır.

Berkeley'e göre bu kabul edilmesi gerekecek bir sonuç olacağına göre deneysel bilginin olanaksızlığını içeren bu önermenin her zaman doğru olmasını önlemenin tek yolu «Bir dış dünya vardır» önermesini yadsımaktır. Tabii bu yolla, «Deneysel bilgi olanaklıdır» önermesinin her zaman doğru olduğu kanıtlanmış olmayacaktır. Ama yine de böylece, bu önermenin doğru olabilme olanağı (yani olumsuzluğu) açık bırakılabilmektedir. Demek ki Berkeley dış dünyayı, kendi çıkış noktasının zorlaması sonucu ve deneysel

bilgiye açık kapı bırakmak uğruna yadsımaktadır. Başka bir deyişle, Berkeley deneyciliğinde, idealizm bir başlangıç noktası veya bir önkabul değil, tutarlı olarak varılan bir sonuçtur.

III

Şimdi, az önce gördüğümüz ve bu zorunlu gibi duran yadsıma çerçevesinde, Berkeley'in idealizme taban sağlamak amacıyla Locke gerçekçiliğindeki dış dünya kavramını nasıl eleştirdiğine göz atacağız. Berkeley'in Locke gerçekçiliğine karşı ürettiği en güçlü uslamlama, algı içeriği, yani idelerin nesnelere (daha doğrusu, onların birincil niteliklerine) benzedikleri savına karşı olanıdır. Deneycilik açısından iki şeyin birbirine benzediklerini önerebilmek için bunları, en azından ilkece, karşılaştırabilmek olanaklı olmalıdır. Birbirlerine benzedikleri önerilen A ve B'den yalnızca A görülebilir ve B görülemez bir şeyse, A'nın B'ye benziyor olduğu önermesinin deneysel açıdan doğruluğu saptanamaz: Yani, böyle bir önerme deneysel açıdan anlamsızdır. Locke'un verdiği açıklamada ise yapılan aynen budur: Bir idenin belirli bir nesneye benzediğini önerebilmek için bu ide ile nesneyi karşılaştırabilmeliyiz. Halbuki, ideye doğrudan erişebildiğimiz halde nesneye doğrudan, yani ideden bağımsız olarak, erişemiyoruz. Ne zaman erişmeye çalışsak yapımız ve doğamız gereği, yine o idede kalıyoruz. Berkeley bu eleştiriyi canlı bir anlatımla şöyle dile getiriyor: «İdeler ancak yine idelere benzerler». Locke'un bu uslamlamaya karşı herhalde diyecek bir şeyi olamazdı. Gerçekten de kendi içinde tutarlı bir deneycilik, Locke'un önerdiği ve ide-nesne arasındaki benzerlikten geçen kuramsal açıklamaya izin vermeyecektir.

Berkeley ikinci olarak, nesnelerin idelere neden oldukları savını eleştirmiştir. Berkeley bunu, aynı tutarlı deneycilik doğrultusunda, yine güçlü bir biçimde gerçekleştirebilirdi. Örneğin, benzerliği eleştirdiği biçimde, Berkeley, A ve B gibi iki şey arasında nedensel ilişki bulunduğunu deneysel olarak önerebilmek için bunların her ikisini de birbirinden bağımsız olarak gözlemleyebilmek gerekeceğini ve bu yerine gelmediğinde, A'nın B'ye neden olduğu önermesinin doğruluğunun saptanamayacağını aynı etkinlikte bildirebilirdi. Tutarlı deneycilik, deney (ya da algı) içeriğinin nedeni olarak bu içerik dışında bir ilke gösterebilmeye izin veremez. Böyle bir önerinin doğruluk ya da yanlışlığı gösterilemez, yani deneysel açıdan anlamsız olurdu. Böyle güçlü bir

yol bulunmasına karşın Berkeley, başka ve felsefi açıdan doyum sağlamaktan uzak bir eleştiriyi kullanmayı yeğlemiştir. Berkeley'in kendi kuramının içerdiği bir sonuç olarak, nesneler (gerçekte ide tutamlarından başka bir şey olmadıklarından) edilgin ve âtıldır. Bundan dolayı da herhangi bir şeye neden olamazlar. Neden olabilecek ilke etkin ve etkili olan ruhtur. İşte Berkeley bu gerekçeyi kullanarak Locke'un önerisinin kabul edilemeyeceği sonucunu çıkarsıyor. Bu eleştirinin, Locke'u kendi görüşü içinde çürütmediği ve ancak Berkeley'in görüşleri kabul edildikten sonra ilginç olabileceği bellidir. Fakat Berkeley'in kuramını kabul etmek için ise önce Locke'un görüşünün tatmin edici bir biçimde yadsınabilmesi gerekeceğinden, kullanılan bu uslamamanın pek ciddiye alınamayacağı söylenebilir. Öyleyse, Berkeley elinde tutarlı deneyciliğin gerektirdiği hazır ve güçlü bir yadsıma yolu varken ne diye bu keyfi eleştiriye başvurmuştur? Yoksa Berkeley'i buna zorlayan etmenler mi bulunmaktaydı?

Bu soruları yanıtlamadan önce Berkeley'in eleştirisini nasıl sonuçlandırıldığını görelim. Çünkü bu noktaya kadarki eleştiriler, her ikisi de kabul edilebilir olsalar bile, dış dünyayı Locke'un betimlediği biçimiyle yadsımıyor, yalnızca böyle bir dış dünyanın, gerçekte var olsa bile varlık ve niteliklerinin deneycilik açısından bildirilemeyeceğini gösteriyor. Oysa Berkeley'in bilginin olanaklılığını kurtarmak için, algının ötesinde, ondan bağımsız bir dış dünyanın var olamayacağını göstermesi gerek. Onun bu amaçla kullandığı ve dış dünyanın algıdan bağımsız varlığını yadsıyan uslamamasını, idealizmi pozitif olarak kanıtlamayı amaçlayan, daha ünlü 'esse est percipi' uslamamasıyla karıştırmamak gerekir. Sonraki usamlama idealizm açısından yapıcı iken, önceki gerçekçiliği yıkıcıdır. Yapıcı usamlama şimdiki amaçlarımız açısından kapsamımız dışına taşmaktadır; onu burada ele almıyoruz. Peki dış dünyanın varlığını yadsıyan yıkıcı usamlama nedir?

Berkeley «algılanmayan varlık» kavramı düşünülemez, diyor. Bu bakımdan algılanmayan varlık bir mantıksal olanaksızlıktır ve dolayısıyla böyle bir şey olamaz, diyor. Bunu nasıl temellendirdiğine bakalım:

Algılanmayan bir nesne imgelemeye çalışalım, diyor Berkeley: bunu ne zaman yapmaya çalışsak ancak kendimizi onu *algı-lıyor* olarak imgeleyebiliriz. Demek ki, algılanmayan bir şeyi imgelemek olanaksızdır. Öte yandan, imgelenmesi, yani düşünülmesi olanaksız hiçbir şeyin var olamayacağı önermesi de doğrudur. Ama öyle ise, yukarıki iki önermeden, algılanmayan bir nes-

nenin var olamayacağı sonucu da doğru olarak çıkarsanacaktır.

Bu ilk bakışta karşı durulmaz gibi gelen usamlamanın sonucu, neyse ki, zorunlu olarak doğru değildir. Bunun nedeni çıkarsamanın geçersizliği değil, algılanmayan bir şeyi imgelemenin olanaksız olduğu öncülünün yanlışlığındadır. Doğru; herhangi bir şeyi imgeleyebilmek için onu veya onu oluşturan parçaları önceden algılamış olmak gereklidir; ama bu, önceden algılanmış bir nesnenin imgelenmesinin zorunlu olarak kendimizi onu algılıyor olarak imgelememizi gerektirmeyecektir. Çünkü bir nesneyi, eğer onu algılıyor olsak, bize görüneceği biçimde imgelemek olanağına sahibiz. Bunu yapmak da kendimizi onu algılıyor olarak imgelem içeriğimize katmamızı gerektirmeyecektir. Dolayısıyla, o anda algılanmayan bir nesne imgelenebildiğine göre, bunda mantıksal bir olanaksızlık gösterilebilmiş değildir. Yani sonuç olarak Berkeley, Locke gerçekçiliğindeki dış dünya kavramını başarıyla yadsıyabilmiş değildir. Ancak Berkeley'in kendisi bu başarısızlığın farkında değildi; eğer farkında olsaydı, yaptığına devam etmesine gerek kalmamış olurdu.

IV

Şimdi Berkeley açısından dış dünya tasfiye edilmiş olduğuna göre vereceği idealist açıklamanın ana çizgileri ne olacaktır? Gerçekçi dış dünya kavramını tasfiye etmek, nesnelerin varlığını ortadan kaldırmak ve algımızın konusu olan dünyayı gerçek dışına indirgemek değildir, diyor Berkeley. Aslında biz zaten nesneleri ve dünyayı görmeyiz; gördüğümüz algı içeriğimiz olan idelerdir, ve bu idelerin tutarlı bileşimlerini bazı nesne adları altında topluyoruz. Bu anlamdaki nesnelerin tümünü de dünya olarak yorumluyoruz. «Nesneler vardır», «Dünya vardır» gibi önermeler de anlamsız değildir. Yalnızca, bunların anlamını doğru saptamalıyız. Herhangi bir nesnenin varolduğunu bildirirken, söylediğimizin anlamı, bunu herhangi birinin algılıyor olduğundan öteye geçemez.

Bu haliyle kalsa, deneyci idealizmin epistemolojiye önemli bir ekonomi sağlayacağı ve birbirini tekrar eden iki dünya yerine basit, bir tek dünya ile bütün olguyu açıklayabileceği düşünülebilir. Ancak, Berkeley'in karşısında iki önemli soru daha bulunmaktadır. Bu sorular bir bilgi kuramınca yanıtlanması zorunlu olan sorular değildir. Yanıtlar her durumda bilgi sınırlarını aşarak onun arka planı hakkında olacak, yani metafizik ya-

nıtlar olacaktır. Ama aynı yanıtlar, eğer verilebilirse, bilgi kuramına metafizik açıdan önemli açıklama boyutları getireceklerdir. Söz konusu ettiğimiz soruların ilki, algının, seyrek durumlar dışında niçin şaşmaz bir tutarlılık gösterdiğidir. Anımsanacağı gibi Locke'un dış dünya kavramını öne sürüşünün temel nedenlerinden biri bu soruya yanıt sağlayabilmek olmuştur. Ama eğer bu soruyu Berkeley'in kuramı da yanıtlayacaksa, dış dünyayı tasfiye ettiğinden, aynı açıklama gücüne sahip başka bir ilke öne sürmesi gerekecektir.

İkinci soru ise Berkeley'in kendi açıklamasından doğmaktadır: Berkeley, dış dünyayı tasfiye ederken, nesnelerin varlığını zorunlu olarak algılanıyor olmalarına bağlamıştı. Bu böyle ise, sorulabilecek en doğal soru bir nesnenin hiç kimse tarafından algılanmadığında varlığının son bulup bulmayacağı ve yeniden algılanmaya başladığında yeniden varlığa dönüyor olarak görülüp görülemeyeceğidir. Örneğin, önümdeki siyah kutucuğun içindeki pırlanta yüzük, kutuyu kapayınca, kimse tarafından algılanmadığı ve bunun yanı sıra Berkeley'in kuramı gereğince algıdan bağımsız var olamayacağına göre, yok olup, kutuyu sonraki her açışında yeniden varlığa mı dönüyor? Berkeley bu sağduyuya çok aykırı sonucu kabul etmemiştir. Bu nedenle de nesnelerin varlıklarının sürekliliğini sağlayacak bir ilkeye gereksinim duymuş oluşunu doğal karşılamak gerekir.

Berkeley, her iki sorunun yanıtında da açıklayıcı ilke olarak Tanrı'yı kullanmıştır. Nesnelerin varlıkları süreklidir, çünkü Tanrı onları hiçkimse algılamadığı zamanlarda da sürekli olarak algılamaktadır. Algının içeriği hemen şaşmaz bir tutarlılık gösterir, çünkü algı kendi kendine meydana gelen bir olgu değil, Tanrı'nın neden olduğu bir olaydır.

Görüldüğü gibi, Berkeley, deneyciliği her ne kadar tutarlı olarak yürütmüşse de adımını ontolojiye attığı anda deneycilikten en az Locke kadar uzaklaşmakta ve dış dünya varsayımı yerine, ondan daha keyfi olan Tanrı varsayımını koymaktadır. Yine görüldüğü gibi, Tanrı'yı, ilke olarak tıpkı dış dünya gibi algımızdan bağımsız bir varlığa sahip ve onun nedeni olarak yorumlamaktadır. Öyle ki, sonuçta bu iki ilke arasında bırakılan tek fark, biri algıya benziyor iken öbürünün böyle bir benzerliği olmamasıdır. Artık Berkeley'in algıların nedeni konusunda Locke'u yadsırken tutarlı bir deneycinin kullanacağı uslamlamayı görmezlikten gelişini açıklayabiliriz: Böylece yapmaya çalıştığı, algının nedeni olarak Tanrı kavramına açık kapı bırakmaktır.

Son olarak şunu soralım: Berkeley, Tanrı kavramını kullanmadan deneycilikte gerçekçiliği yadsıyan tutarlı bir görüş geliştirebilir miydi? Bunu, kendisini, vardığı sonuca sürüklemiş olan iki adımı atmamış olması koşuluyla gerçekleştirebilirdi.

1) Berkeley yalnızca gerçekçiliği geçersiz ilan edip bırakabilirdi. Oysa o, dış dünyanın bilinemez olduğunu söylemekle yetinmemiş, onun varlığını yadsıma yolunu tutmuştur. Bu yadsıma, varlığı algıya bağımlı kılmış ve buna bağlı olarak sürekliliği sağlamak için de Tanrı kavramını gerektirmiştir. Ama diye sorulabilir, dış dünyayı yadsımak, Berkeley açısından her şeyden önce kuşkucuya karşı bilgiyi korumak için gerekli olmamış mıdır? Buna karşılık biz de şunu soralım: «Eğer bir dış dünya varsa, bilgi olanaksızdır» önermesi hangi yorumunda güçlüdür? Yanıt açık olsa gerek: «Eğer bir dış dünya varsa onun bilgisi olanaksızdır» anlamında.. Üstelik ikinci önerme birinciyi içermemektedir bile. Kuşkucunun uslamlamasının mantıksal olarak içerdiği sonuç gerçekte birinci değil ikinci önermedir. Ama durum böyle ise, «Eğer bir dış dünya varsa bunun bilgisi olanaksızdır» önermesinin doğruluğunu kabul edip, bilgiyi dış dünyanın bilgisi olarak yorumlamadan, onu kendi içinde tutarlı bir zihin içeriği dizgesi olarak gösterebilmek olanağı da bulunmaktadır. Dolayısıyla, Berkeley'in izlemiş olduğu yolun kendi açısından bilginin olanaklılığını koruyabilmenin tek yolu olmadığı belirtilmelidir.

2) Berkeley bilgiye temel olarak bir ontolojik açıklama getirmeyi reddederek idelerin nedenlerinin bilinemez olduğunu önerebilirdi.

Görüldüğü gibi, yukarıki her iki noktadaki tutumu da Berkeley'in adımlarını ontoloji alanına kaydırmaktadır. Oysa bunlar, ilginç konular olmaları bir yana, bir bilgi kuramının açıklamak zorunda olmadığı noktalardır. Dahası, bunlar Berkeley'in Locke'u eleştirirken benimsediği tutarlı deneyciliğin açıklamayı zaten reddetmesi gereken konulardır. İşte Berkeley'in deneycilik adına başlattığı eleştirilerin onu nerelere götürdüğünü iyi değerlendiren Hume, bilginin (yani algının) kaynağı konusunda kuşkuculuk ardına sığınarak çok daha tutarlı bir deneycilik sunabilmiştir. Ama bunu belirtmek, Hume'un tutarlı deneyciliğinin en geçerli ya da doğru açıklamayı sağlayabildiğini iddia etmek olmadığı gibi, tutarlı deneyciliğin zorunlu olarak Hume'un görüşünü içereceğini savunmak da değildir.

1. «Empiricist», «empirical»; ampirizmden yana, ona dayanan, ona ilişkin (YFY).

İBNİ HALDUN VE DOĞA

AHMET ARSLAN

Gazali ile İbni Rüşd arasında *Tehafüt*'leri aracılığıyla ortaya çıkan ünlü tartışmada ele alınan en önemli sorunlardan birini «doğa» sorunu oluşturur¹. Doğanın varlığı, yapısı üzerinde farklı iki modelden hareket eden Gazali ve İbni Rüşd, bu sorun aracılığıyla, onunla ilişkili diğer birtakım önemli sorunları da ele alırlar. Bunlar, doğa yasalarının niteliğine, nedenselliğin mahiyeti (doğası, neliği -YFY-) ve kapsamına, evrende bir determinizm (belirlenmişlik -YFY-) olup olmadığına ilişkin sorunlardır. Bu sorunların kendileri de, her iki düşünürün, bilimin temel kavramları ile ilgili görüşlerini ortaya koymalarına, bilgi kuramı ve mantık bakımından çok önemli bazı konulara değinmelerine vesile olur.

Gazali, *Tehafüt*'ünde, âlemde nedenlerle eserler arasında zorunlu bağlantılar olduğu konusunda filozofların ileri sürdükleri görüşlerin tartışılmasına özel bir bölüm ayırır. Aslında o burada, filozofların tek tek cisimlerde doğal nitelikler veya doğalar bulunduğu iddiasını ele almak istemektedir. Ancak bir cismin ne tür bir doğası olduğu, o cismin ancak diğer cisimlerle olan ilişkisinden, diğer cisimler üzerine olan etkisinden hareket edilerek anlaşılabilceği için bu konuyla ilgili analiz ve eleştirisi ister istemez nedenle eser arasındaki bağlantının zorunlu olup olmadığı noktasına çevrilir².

Gazali'nin cisimlerin kendilerine özgü doğaları olduğu ve bu doğalarının gerektirdiği şeyi yapmamazlık edemiyeceklerine ilişkin filozofların iddiasını ele almasının nedeni ise, bu iddianın doğru olması durumunda, peygamberlerin vahiyle getirmiş oldukları bazı bilgilere karşı şüphelerin ortaya çıkması olasılığıdır. Çünkü bu bilgiler arasında peygamber İbrahim'in ateşe atıldığında yanmadığına ilişkin «mucize» de vardır.

Gazali'ye göre filozoflar evrende her varlığın kendisine özgü bir doğası olduğunu ve bu doğadan zorunlu olarak çıkan bazı et-

kilerde bulunduğunu ileri sürmekte, örneğin ateşin, ateş olarak yakma doğasına, pamuğun pamuk olarak yanma doğasına sahip olduğunu, bu durumda ateşle pamuk yanyana getirildiğinde ateşin bu doğasının gerektirdiği şeyi yapmamasının mümkün olmadığını söylemektedirler. Gazali, bu evrende zorunlu olarak birtakım etkilerde bulunan birtakım doğaların varlığının kabul edilmesi durumunda peygamber İbrahim'in ateşe atıldığında, ateş ateş olarak kaldığı halde yanmaması olayının veya mucizesinin mümkün olmadığını görmekte, dolayısı ile bu mucizenin imkânını ortaya koymak üzere filozofların bu temel iddialarının eleştirisine girmek ihtiyacını duymaktadır¹.

Gazali'ye göre cisimlerin kendilerine özgü birtakım doğaları olduğu ve bu doğalardan ötürü başka cisimler üzerine zorunlu etkilerde bulundukları iddiası kanıtlanamaz. Bizim ateşle pamuk yanyana geldiğinde pamuğun yanmasının nedeninin ateş olduğu veya ateşte yakma diye bir doğa bulunduğuna, bu doğadan ötürü pamuğu zorunlu olarak yaktığına ilişkin bilgimizin kaynağı nedir? Sadece, onların bir araya geldikleri durumlarda söz konusu yakma veya yanma olayını deneysel olarak gözlemlememiz değil midir? Ancak bu gözlem bize ateşin yakıcı bir doğası olduğu ve pamuğun yanmasının nedeninin o olduğunu göstermez. O, sadece ateşle pamuk yanyana geldiğinde yanma olayının ortaya çıktığını gösterir.

O halde burada sadece bir birlikte bulunma veya bir art arda gelme olayının bulunduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu birlikte bulunma veya art arda gelme olayı birkaç defa tekrarlandığında, bizde onlardan birinin diğerinin nedeni olduğu hakkında bir izlenim doğmaktadır. O halde ateşin yakıcı, pamuğun yanıcı olduğu, ateşin zorunlu olarak yakıcı bir doğaya sahip olduğu, dolayısıyla pamuğun yanmasının nedeni olduğu hakkındaki fikrimizin kaynağı, gerçekte, onları birarada gördüğümüz her seferinde, yanma olayının meydana geldiğini görmemizin doğurduğu bir alışkanlıktır. Ancak alışkanlık bir kanıt değildir.

Nitekim ateşle pamuk arasında, ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı türünden zorunlu bir bağlantı olmadığını gösteren önemli bir şey, ateşle pamuğun yanyana olduğu bir durumda ateşin pamuğu yakmamasını düşünmemizin akıl bakımından imkânsız olmamasıdır. Başka deyişle biz «yakmayan ateş» kavramını düşünebiliriz. Onu düşünmekte akıl bakımından herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü «imkânsız», Gazali'ye göre, kendisini düşünmemizde akıl için bir çelişki bulunan şeydir. «Zorunlu» ise tersini düşünmekte akıl için bir çelişki bulunan şeydir.

Ateşin pamuğu yakmadığını düşünmek akıl için bir çelişki içermektedir. O halde ateşin pamuğu yakması ilişkisi «zorunlu» bir ilişki değildir. Yakmayan ateş kavramı alışkanlıklarımıza aykırıdır, ama aklımıza aykırı değildir. Alışkanlığın ise bir kanıt olmadığı açıktır⁴.

Bu, evrende nedenler ve nedensel ilişkiler olmadığı anlamına mı gelir? Aslında Gazali'nin eleştirisi nedenler ve nedensel ilişkilerin varlığından çok, bu ilişkideki «zorunluluk» iddiasına yöneltilmiştir. Yani o, nedenle eser arasındaki bağı reddetmekten ziyade, bu bağın zorunlu olduğuna ilişkin iddiayı reddetmek ister⁵. Bununla birlikte Gazali, evrendeki varlıkların gerçek anlamda birer neden, «fail» olmadıkları, evrende tek gerçek nedenin, gerçek failin Tanrı olduğunu da düşünmektedir. Ona göre cisimler özel doğaları gereği değil, Tanrı onlarda istediği bir özelliği yarattığı için fiillerde bulunurlar. Ateş, yakma doğasına sahip olduğu için değil, Tanrı onda yakma özelliğini yarattığı için yakar⁶.

O halde evrendeki cisimlere, varlıklara «içkin» olan özler, nitelikler anlamında «doğa» yoktur. Peki doğa yasaları nedir? Gazali için doğa yasaları, Tanrı'nın evrenin biricik gerçek fail nedeni olarak olayları meydana getirirken bir «alışkanlık» olarak izlediği gözlemlenen bir birliktelikler veya art ardalıklar düzenidir. Bu birliktelik veya art ardalıkların Tanrı'nın «irâde»sinden başka hiçbir temeli yoktur. Tanrı istediği zaman bizim nedenler ve onların eserleri olarak gördüğümüz şeylerin arasına girebilir ve onların ilişkisini daha önce gözlemlediğimizden bambaşka bir şekle çevirebilir. Yani ateş pamuğu veya insan bedenini yakmayabilir. Ama bu, Tanrı her an evrene müdahale ederek alışkanlıklarımızın bize göstermiş olduğu düzenlilikleri, art arda gelişleri başka bir şekle çevirebilir; her şey her an başka bir şeye dönüşebilir; örneğin, evde bıraktığımız bir kitabın dönüşümünde bir köpeğe dönüştüğünü görebiliriz demek değildir. Bütün bunlar hiç şüphesiz «mümkün»dür. Ama onların mümkün olmaları «bilfiil» gerçekleştirmelerini gerektirmez. Onların geçmişteki tekrarlanış şekilleri, zihnimizde, gelecekte de o şekilde ortaya çıkacaklarına ilişkin bir inanç oluşturmaktadır ve de oluşturmalıdır⁷.

İbni Rüşd ise, Gazali'nin Tehafüt'üne cevap olarak yazdığı Tehafüt'ünde, bütün bu görüşlere karşı çıkar. O, duyulur alemde gözlemlenen nedenlerin varlığını inkâr etmenin safsata olduğunu söyler. Çünkü duyulur âlemde her varlığın bir doğası, her cismin kendine özgü bir özü ve sıfatları vardır. Bu öz ve sıfatlar veya doğalar da her varlığa özgü olan fiilleri gerektirirler. İbni

Rüşt'e göre eğer bir şeyin kendisine özgü bir fiili olmazsa, kendisine özgü bir doğası olmaz. Kendisine özgü bir doğası olmazsa da kendisine özgü bir ismi ve tanımı olamaz. O zaman her şeyin her şey olması gerekir. Oysa eşya böyle değildir⁸.

Yine İbni Rüşt'e göre akıl, varlıkları nedenleri ile bilmektir. Gazali gibi evrenden nedenleri ortadan kaldıran bir kişi, akli da ortadan kaldırır. Nedenlerin ortadan kaldırılması bilimin de ortadan kaldırılması demektir. Çünkü bilim her şeyi, her ne ise o şey olarak, olduğu gibi bilmektir. Eğer şeylerin kendilerine özgü zorunlu doğaları olmazsa bilimin konusu ne olacaktır? Çünkü bu durumda bir şeyi o şey yapan şey, ne olacaktır? Gazali'nin düşüncesi kabul edilirse hiçbir şeyin sabit bir bilimi olamaz⁹.

İbni Rüşt «zorunluluk», «imkânsızlık» ve «imkân» kavramlarının salt aklın yargıları olarak tanımlanmasına da şiddetle karşı çıkar. Ona göre bunlar aklın değil, daha doğrusu sadece aklın değil, aynı zamanda varlığın da kategorileri, modaliteleridir (kiplikleridir -YFY-). «İmkân», «imkânsız» ve «zorunlu» dış dünyada, bizzat şeylerin kendilerinde vardır. Çünkü dış dünyadaki şeyler «mümkün», «imkânsız» veya «zorunlu» olma özellikleri ile ortaya çıkarlar¹⁰.

İbni Rüşt, doğa yasalarının insanın şeylerin birbirleriyle ilişkileri hakkındaki «öznel» yargıları olmayıp, kaynak ve güvencelerini bizzat şeylerin kendilerinde, onların doğaları ve bu doğalarından çıkan sonuçlarında bulan «nesnel» şeyler oldukları görüşündedir.

Özetle İbni Rüşt ve Gazali'nin birbirlerinden tamamen farklı iki modelden evrene baktıkları anlaşılmaktadır. İbni Rüşt'ün hareket noktası Türker'in güzel bir biçimde belirttiği gibi eşya ve ilişkilerinden ibaret, kapalı ve kendi kendine yeten bir sistemdir. O, bu sisteme dışardan herhangi bir müdahale imkânını reddeder. Gazali'nin modeli ise hareket noktasında nitelik ve fiillerin eşyanın kendisinde mevcut olmadığını, bunları ona Tanrı'nın verdiğini kabul eder. Yani onda eşya ve ilişkileri kapalı ve kendi kendine yeten bir sistem oluşturmaz. Tersine o, başka bir müdahalenin, yani Tanrı'nın müdahalesinin fonksiyonudur¹¹.

Yine bundan dolayı İbni Rüşt, «zorunluluk», «imkân» ve «imkânsızlık» gibi temel kavramları eşyanın bizzat kendisinde bulunan, ona içkin ontolojik kategoriler olarak ele alır. Ona göre ateşin yakma diye bir «doğa»sı vardır ve böyle bir doğası olmasından dolayı da bu doğayı kaybetmediği sürece onun yakması «zorunlu»dur. Pamuğun pamuk olarak kaldığı ve yanmasına engel olacak başka bir nedenin ortada bulunmadığı bir durumda

yanmaması «imkânsız»dır. İbni Rüşt için «imkân» da düşünülmesinde akıl bakımından bir çelişki olmayan şey hakkında tasdik edilen (ileri sürülen, olumlanan -YFY-) bir şey değildir. O, Aristoteles'in kabul ettiği anlamda gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşecek olandır, yani «kuvve»dir, «potansiyalite»dir («gizlilik»tir -YFY-).

Bu iki farklı doğa veya varlık felsefesinin, bilgi veya bilim kuramı bakımından da yine birbirinden tamamen farklı iki anlayışa yol açması doğaldır. «Zorunlu»yu, yukarda değindiğimiz gibi sadece «tersini düşünmekte akıl için çelişki bulunan şey» diye salt formel bir doğrultuda tanımlayan ve bu tanıma uygun olarak doğadan her türlü zorunluluğu kaldıran Gazali, zorunlu veya kesin (yakini) bilginin veya bilimin örneği olarak sadece, «on'un, üçten büyük olduğu» veya «bir varlıkta hem olumlama, hem değillemenin bir arada bulunamayacakları» türünden matematiksel ve mantıksal bilgileri¹² veya bugünkü deyimimizle «formel» bilimleri verir. Tüm doğa alanını «mümkün» varlıklar ve olaylar alanı olarak ele aldığı için onlara yönelen bilimleri, yani doğa bilimlerini veya bugünkü deyimimizle daha genel olarak insan deneyini kendisine konu olarak alan tüm deneysel veya içerikli bilimleri kesin, zorunlu bilgiler vermeyen olası bilgiler alanı olarak kabul eder¹³.

Buna karşılık Aristoteles'in varlık ve bilgi kuramını izleyen İbni Rüşt, böyle bir ayrımı kabul etmez. O, düşünce ile varlık arasında Gazali'nin yaptığı türden bir ayrıma şiddetle karşı çıktığı gibi, konu olarak kendisine cisimlerin doğalarını ve bu doğalardan zorunlu olarak çıkan sonuçları, yani özsel nitelikleri ele alan kesin, zorunlu bir doğa biliminin imkânını kuvvetle savunur.

Acaba İbni Haldun bütün bu birbirine bağlı konular, yani doğanın varlığı, yapısı, doğa yasaları, nedensellik, determinizm v.b. hakkında ne düşünmektedir? Bu kavramlar *Mukaddime*'de ve İbni Haldun'un diğer yapıtlarında özel olarak ele alınıp bir inceleme konusu yapılmazlar. Çeşitli vesilelerle onlara değinildiği durumlar ve yerlerde de onun son derece ihtiyatlı bir tutum içinde olduğu göze çarpar. Yani İbni Haldun, genel olarak kelâmcılarla filozoflar, özel olarak Gazali ve İbni Rüşt arasında sözünü ettiğimiz «dikenli» sorunlar üzerinde ortaya çıkan tartışmalarda doğrudan doğruya bir tavır almamaya adeta özel bir çaba gösterir. Bununla birlikte zaman zaman bu tartışmalı noktalar üzerinde düşüncesini açıkca anlamamızı veya çıkarsamamızı olanaklı kılan bazı şeyler söylemekten de kendisini alamaz. Özel-

likle kurmayı düşündüğü «Umrân İlmi»nin varlık nedenini, özel konusu ve sorunlarının neler olduğunu, bu bilimi hangi varlık-bilimsel ve epistemolojik temeller üzerinde kurmak istediğini açıklamaya ve bu bilimle tarih bilimi arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışırken sözünü ettiğimiz konular üzerinde ne düşündüğünü dolaylı olarak, ama tereddüte mahal bırakmayacak bir biçimde açıkca ortaya koyar.

İbni Haldun aslında bir tarihçidir. Nitekim «Giriş»ini *Mukaddime*'nin oluşturduğu ana yapıtı *Al-İbar*, bir tür dünya tarihidir. O, *Mukaddime*'nin başlarında, temel amacının, Batı İslâm dünyasının iki ana halkı olan Arap ve Berberi halkların bir tarihini yazmak olduğunu söyler. Kendisini yeni bir tarih yapıtı kaleme almaya iten birçok neden arasında en önemlisi, kendisinden önce gelen ünlü tarihçilerin, tarihe ilişkin olarak verdikleri haberlerde, yapıtlarına «yanlış»ların girmesine engel olamamalarıdır. Bunun da birçok nedeni arasında en önemlisi, onların tarihe ve tarihsel olaylara ilişkin sağlam, bilimsel bir anlayışa sahip olmamalarıdır.

İbni Haldun bu tarihçilerin tarih yazıcılıklarında, tarihe ilişkin haberleri aktarır, işler ve yorumlarken içlerine düştükleri yanlışları başlıca iki grupta toplar: Bunlardan birincisi genel olarak tarih yazıcılarının kişiliklerinden ileri gelen öznel diye nitelendirebileceğimiz yanlışları içerir. İkinci gruba gelince, burada tarihçinin malzemesini toplar ve işlerken, tarihin yapısına uygun bir yaklaşım ve yöntemle sahip olmamasından ileri gelen yanlışlar söz konusudur.

Tarih yazıcının kişiliği ile ilgili, daha ziyade «öznel» cinsten diyebileceğimiz birinci grup nedenler içinde İbni Haldun, örneğin, insanın herhangi bir grubun, fırkanın, mezhebin taraftarı olarak önyargılı, taraflı olmasını, dolayısıyla bilinçli olarak yanlış haber üretmesini veya eleştiri yeteneğini çalıştırmayıp hoşuna giden, işine gelen bir haberi alıp aktarmasını örnek olarak verir. Ona göre bir diğer neden, insanların güçlü ve nüfuzlu kişilere yaranmak için onları övme ve olaylarını güzelleştirmede çıkarları olması; dolayısıyla yine doğru olmayan haberleri yaymalarıdır. Bu gruba giren ve yanlışlara yol açan nedenler arasında bir diğeri, insanların garip, olağanüstü olaylara karşı düşkünlükleri; büyük rakamlara karşı duydukları zaaflarıdır. Yine bu nedenler arasında insanların otoritelere karşı hayranlıkları ve onlara karşı duydukları kör güven de vardır; vb.¹⁴

Ancak İbni Haldun'a göre bütün bunlar arasında, ötekilerle karşılaştırılamayacak kadar önemli olan ve tarihe ilişkin bir ha-

beri aktarma, kurma ve işlemede doğrunun içine yanlışın girmesini kaçınılmaz kılan son bir neden vardır ki o da, tarih olaylarının içinde meydana geldikleri «umrân»ın veya insani toplumsal hayatın çeşitli hallerinin doğalarını bilmemektir: «Çünkü bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hâdis), bu şey ister bir özle ilişkili olarak ortaya çıksın, isterse bir fiilin sonucu olsun, bir doğası vardır. Bu doğa, bu şeyin özünde ve ona arız olan bütün hallerde kendisini gösterir. İşte eğer bir tarihi haberi duyan kişi varlığa gelen şeylerin, olayların doğalarını ve bunların varlıktaki hallerini, onların zorunlu nitelikleri ve sonuçlarını (muktaziyyât) bilirse, bu, söz konusu haberde doğruyu yanlıştan ayırması için kendisine yardımcı olur»¹⁵.

Demek ki İbni Haldun'a göre tarih yazıcılığında yanlış sorununun kaynağı, tarihçilerin konularına yaklaşımlarındaki kişisel bazı kusur ve yetersizliklerinin yanında, onlarla karşılaştırılamayacak kadar önemli ve köklü bir başka yerde yatmaktadır. Bu, tarihçilerin ana malzemeleri olan tarihi haberlerin haklarında birer haber oldukları tarihi olayların yapısına ilişkin olarak, onları sağlam, güvenilir bir bilimin konusu yapmaktan engelleyen kusurlu bir anlayışa sahip olmalarıdır. Tarihin, konusu hakkında doğru bilgiler veren bir bilim olması için, tarihi olayların birtakım düzenlilikler içinde ortaya çıktıklarının kabul edilmesi gerekir. Başka deyişle tarihi olayların temelinde bazı süreklilikler, devamlılıklar olduğu kabul edilmelidir. Bu süreklilik, devamlılık ve tekrarların kaynağı ise her bir tarihi olayın kendisinden veya kendisine uygun olarak ortaya çıktığı «tarihi doğa»lar olacaktır. Nasıl ki fizikle uğraşan bir filozof veya bilim adamı, fiziksel olayların kendilerinden zorunlu olarak çıktıkları bazı «fiziksel doğa»ların varlığından hareket ediyorsa, aynı şekilde tarihi olaylarla uğraşan bir tarihçi de bu tarihi olayların, kendilerinden zorunlu olarak çıktıkları bazı «tarihi öz»lerin, «tarihi doğa»ların varlığını kabul etmek zorundadır. Bu tarihi özlerin veya doğaların varlığını ve bilgilerinin imkânını kabul etmesi durumunda tarihçi, karşısına çıkan veya kendisine verilen herhangi bir tarihi haberle ilgili olarak onun doğru mu yanlış mı olduğunu önceden kestirmek imkânına kavuşacaktır. Bu, söz konusu tarihi haberin içeriğinin, sözü edilen tarihi olayların doğalarını inceleyecek bir bilim dalının sonuçlarına veya bulgularına göre «mümkün» veya «imkânsız» olduğunun saptanması yoluyla olacaktır. Kısaca böyle bir bilim dalı bize, tarihi haberlerde doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayacak bir «ölçüt» (mi'yar) verecektir. Tarihçi, malzemesi olan tarihi haberlerin içine yanlış-

ların sızmasını engellemek istiyorsa böyle yardımcı bir bilim dalına mutlak ihtiyacı olduğunu bilmelidir. Böyle bir bilim dalı da mümkündür. Bu, tarihi olayların kendilerinden veya kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları tarihi özleri veya doğaları kendisine konu olarak alacak olan «umrân ilmi»dir.

İbni Haldun, tarihi haber ve «nakil»lere (aktarımlara) bu şekilde bir yaklaşım; onlara yanlışların sızmasına engel olmak üzere böyle bir eleştiri yöntemi ve bu yöntemin dayanağı olan böyle bir bilim ihtiyacının, kendisine kadarki tarihçiler tarafından farkına varılmamış bir şey olduğunu düşünmektedir. Peki onlar aktardıkları ve işledikleri tarihi haberlerde doğruyu yanlıştan ayırt etmek için nasıl bir eleştiri yöntemine baş vurmuşlardır? İbni Haldun'a göre onlar bunun için esas olarak tek bir eleştiri yöntemine baş vurmuşlardır: Bu da tarihi haberleri nakleden kişilerin, kişiliklerine yöneltilmiş olan bir eleştiri yöntemi-
dir (ta'dil al-ruvva). Bu eleştiri yönteminde, bir tarihi haberin doğruluğunun güvencesi ve ölçütü, onu aktaran veya rivayet eden kişinin kişiliğinde, yani onun dürüst, güvenilir, sözüne inanılır bir kişi olmasında aranmıştır. Bir tarihi haber aktarıcısının, saptanan belli standartlara göre sözü edilen olumlu niteliklere sahip olduğu belirlendikten sonra onun kişiliğinin «doğru»luğundan, haberinin «doğru»luğuna geçilmiş ve böylece o habere inanılmıştır. Oysa İbni Haldun'a göre bu, ancak herhangi bir tarihi haberin kendisinin, bizzat kendisi bakımından (fi nafsihi) mümkün veya imkânsız olduğunu tahkik etme zorunluluğundan sonra gelmesi gereken bir sorun, bir araştırmadır. Çünkü eğer herhangi bir tarihi haberin içeriğinin bizzat kendisi bakımından, yani «umrân»da ortaya çıkmasının mümkün olup olmaması bakımından imkânsız olması söz konusu ise, o haberi nakleden kişinin, dürüst, güvenilir vb., bir kişi olup olmadığı üzerine yöneltilecek bir eleştirinin (al-carh v'al-ta'dil) önemli bir yararı olmaz¹⁶.

Bununla birlikte İbni Haldun kendisine kadarki dönem içinde İslâm'da tarihi haberlerin eleştirisinde ana yöntem olduğunu düşündüğü ve bizim «kişi eleştirisi» deyiimi ile karşıladığımız bu eleştiri yönteminin tamamen yararsız, değersiz bir şey olduğu fikrinde değildir. Tersine ona göre bu tür bir eleştiri yönteminin son derece meşru olarak kullanıldığı ve kullanılması gerektiği geniş bir alan vardır: Bu, «şer'i haberler» (al-ahbâr al-şar'iy-ya) alanıdır. Çünkü «şer'i haberlerin» çoğunluğu, şariat koyucunun (al-şâri') doğru olduklarına kanaat hasıl olduğunda kendilerine uygun olarak fiillerde bulunulmasını emretmiş olduğu

«pozitif emirler»dir (al-takâlif al-inşa'yya). Bu emirlerin doğruluğu hakkında kanaat hasıl olmasının yolu ise onları rivayet edenlerin doğru ve güvenilir kişiler olduklarının saptanmasından geçer¹⁷.

Ancak İbni Haldun, konusu şariat koyucunun, yani peygamberin getirmiş olduğu emirler, bilgiler olan «şer'î haberler»le; tarihe, tarihi olaylara ilişkin haberler (al-ahbâr'an al-vakı'at) arasında bir ayrım yapmakta ve bu «olaylara dair haberler»de bu tür bir eleştiri yönteminin yeterli olduğuna inanmamaktadır. Ona göre bu tür «olaylara dair haberler»de «aktarılan haberin doğruluk ve sihhatını tesbit için, haberin (kendisi hakkında bir haber olduğu) olayla uygunluğunu (al-mutabaka) göz önünde tutmak zorunludur. Bundan ötürü (aktarılan haberin konusu olan olayın) meydana gelmesinin mümkün olup olmadığına bakmak zorunludur. Bu, rivayet edenin doğruluğunu, güvenilirliğini araştırmaktan daha önemlidir ve ondan önce gelir»¹⁸.

İbni Haldun'un bu sözlerinden açıkca ortaya çıkan onun tarihin konusu olan olay ve haberlerle, Tefsir, Fıkıh, Hadis gibi «İslâmi-naklî» bilimlerin konusu olan olay ve haberler arasında kesin bir ayrım yaptığı, dolayısı ile tarihin kendi haberlerini tahkik etme yöntemini «vaz'î-naklî» diye adlandırdığı yukarda sözünü ettiğimiz bilimlerin kendi haberlerini tahkik etme yöntemlerinden kesin olarak ayırdığıdır. O, şöyle düşünmektedir: Tarihin konusu olan tarihi haberlerin şer'î haberlerle bir ilgisi yoktur. Çünkü şer'î haberler bir şariat koyucu tarafından getirilmiş, vaz edilmiş «pozitif» emirlerdir. İmdi bu pozitif emirleri kendilerine konu olarak alacak olan bütün pozitif, yani «vaz'î-naklî» bilimler için haklı olarak amaç, onların «içerik»ini ele almak, eleştirmek olamaz. Çünkü bir şariatı kabul eden kişinin, bu şariatın getirmiş olduğu herhangi bir inançla veya pratikle ilgili unsurun, emir veya yasağın «içerik»ini araştırma konusu yapması, bu içeriğin kendisinin «doğru» mu «yanlış» mı olduğunu tartışması mümkün değildir. Onlar şariat sahibi, yani peygamber tarafından öylece konulmuş ve öylece kendilerine inanılması ve kendilerine uygun fiillerde bulunulması emredilmiş olan unsurlardır. O halde onlarla ilgili herhangi bir inceleme ancak onların «biçim»lerine, yani gerçekten o nakledildikleri, aktarıldıkları biçimlerinde söylenip söylenmedikleri, emredilip emredilmediklerini araştırmaya yönelebilir. Aslında söz konusu şariat sahibi ile çağdaş olanlar için böyle bir incelemeye de ihtiyaç yoktur. Çünkü onlar bu «şer'î haberler»i, bu «pozitif» emirleri bizzat şariat sahibinin kendisinden duymuş ve almışlardır. Ama daha sonra

gelenlerin, uymakla yükümlü tutuldukları bu emirlerin «doğru» oldukları, yani gerçekten «vaz» edilmiş oldukları hakkında bir kanaat sahibi olmaya ihtiyaçları vardır. Bunun yolu ise, onları rivayet ve nakledenlerin doğru, güvenilir kişiler olduklarının gösterilmesinden, kısaca «otorite» yönteminden geçer. Bundan dolayı «şer'î haberler»i kendilerine konu olarak alan her türlü «vaz'î-naklî» bilim, ana tahkik aracı olarak bu kişi eleştirisi yöntemini kullanmak zorundadır ve onu kullanırken de, tamamen haklı ve meşru bir zemin üzerindedir.

Tarih bilimine gelince, İbni Haldun'a göre onun konusu, «şer'î haberler» veya «pozitif emirler» değildir, «belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna ilişkin tarihi olaylar hakkındaki haberler»dir¹⁹. Tarihçinin görevi ise, tarihte bilfiil olup bitmiş bu olaylar hakkında doğru bilgiler vermektir. İbni Haldun, burada bu «doğruluk»tan anlaşılması gereken şeyin, «vaz'î-naklî» bilimlerde olduğundan tamamen farklı olarak tarihi bir haberle, onun hakkında bir haber olduğu olay arasındaki «uygunluk»tan ibaret olduğunu en büyük bir açıklıkla belirtmektedir. Böyle bir «doğru»yu ortaya çıkarmak için «şer'î haberler»in tahkikinde kullanılan «kişi eleştirisi» yönteminin yeterli olamayacağı aşîkârdır. Burada bu tarihi haberin içeriğine girmemiz ve onu tahkik konusu yapmamız gerekir. Başka deyişle «olay eleştirileri» ile çalışmamız gerekir. Diğerleri burada bize ancak yardımcı olabilir; ikinci dereceden bir rol oynayabilir ve ona ancak bir tarihi haberin içeriğinin bizzat kendisi bakımından «meydana gelmesi mümkün» veya «imkânsız» veya «zorunlu» olduğu tesbit edildikten sonra baş vurulabilir.

O halde yapılması gereken ilk önce tarihi haberlerin bizzat kendileri bakımından bir «iç» imkânsızlık veya olabilirlik taşıyıp taşımadıklarını tahkik etme imkânını bize verecek olan bir «kanun»un, bir «ölçüt»ün var olup olmadığını araştırmaktadır. İbni Haldun kendi araştırmalarında böyle bir «kanun» veya «ölçüt»ün mevcut olduğunu görmektedir: Bu, kendi sözleriyle «umrânın kendisi olan insani toplumsal örgütlenme (al-içtima al-başarî) üzerine düşünme ve ona özü gereği ait olan, doğası gereği ondan çıkan hallerle ona arızî olarak ait olan, dolayısıyla hesaba katılmamazlık edilebilen, nihayet ona arız olması imkânsız olan şeyler arasında bir ayırım yapma» üzerine dayanacak bir «kanun» veya «ölçüt» olacaktır. Böyle bir ölçüt ele geçirildiğinde, yine İbni Haldun'un kendi sözlerine göre bizim «tarihi haberlerde şüphe kabul etmeyecek bir biçimde kanıtlayıcı bir tarzda (bi vachin burhâniyyin) doğruyu yanlıştan ayırt etmemiz mümkün olacak»-

tır. Bundan sonra, yine İbni Haldun'un kendi sözleriyle, tarihçi «umrânda ortaya çıkan herhangi bir olayı işittiğinde, (bu haberde) neyi kabul edeceğini, neyi reddetmesi gerekeceğini bilebilecek»tir²⁰. Bu ölçüt, yukarda da işaret ettiğimiz gibi «umrân ilmi»dir.

İbni Haldun'un bu «kişi eleştirisi», «olay eleştirisi» ayrımı, bu ayrımın temeline yerleştirdiği «şer'î haberler», «olaylara ilişkin haberler» ayrımı, bu iki ayrımla ilgili olarak söylediği şeyler, dikkatle bakılırsa görüleceği üzere, son derece önemlidirler. Bunlar tarih biliminin yapısı ve metodolojisi ile ilgili olarak İbni Haldun'un kişiliğinde İslâm tarihçiliğinde son derece önemli bir dönüşümün gerçekleştiğini haber vermektedirler. Bu, o zamana kadar islâmî-naklî ilimler arasında sayılan, çünkü esas olarak kendisini bu bilimlerin, özellikle Hadis biliminin metodolojisine göre şekillendirmiş olan tarih yazıcılığını, bu bilimler grubundan alıp başka bir alana götürmek, onu başka ve yeni bir zemin ve ilkeler üzerine oturtmak, yeni bir metodolojiye göre şekillendirmek yönünde gerçekleşen bir dönüşümdür. İbni Haldun'un bununla ilgili olarak ileride söyleyeceği bazı başka sözlerinden ve düşüncelerinden, bu alanın «felsefi-aklî ilimler» alanı olacağı ve bu yeni metodolojinin de bu bilimlerin metodolojisi olacağı ortaya çıkacaktır²¹.

Ancak biz konunun bu boyutunun derinleştirilmesini bir yana bırakalım ve kendi sorunumuza dönelim. Yukarda belirlediğimiz amacımızla ilgili olarak bu «umrân ilmi» ve «tarih» üzerindeki araştırmamızı sürdürelim.

İbni Haldun'un sözlerinden insanî-tarihî varlık alanını kendisine konu olarak alacak başlıca iki bilimin var olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Tarih, diğeri «Umrân ilmi»dir. Tarih, İbni Haldun'un yarattığı bir bilim değildir. Ancak onun yapısında, onu gerçek bir bilim kılmak üzere bazı değişikliklerin yapılması gerekmektedir. İkincisine gelince, İbni Haldun kendi çağına gelinceye kadar böyle bir bilimin mevcut olmadığını, onu yaratma şerefine kendisine ait olduğunu düşünmektedir²².

Tarih biliminin konusu nedir? Geçmişte belli bir çağda veya belli bir toplumda ortaya çıkan tarihi olaylardır. İbni Haldun'un buna bir itirazı yoktur. Bununla birlikte bu olaylardan o zamana kadarki İslâm tarihçiliğinde genellikle anlaşıldığı gibi salt siyasî olayları veya önemli kişilerin, örneğin peygamberlerin, hükümdarların, vb., hayatlarını anlamayı kesinlikle yetersiz bulmaktadır. O, bu olayların içine her türlü toplumsal, yani aynı zamanda ekonomik, dinsel, bilimsel, kültürel, vb., olayların da

eklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim tarihin konusu ve sorunları ile ilgili olarak aynen şunları söylemektedir: «Tarihin hakikatinin âlemin umrânı olan insanî toplumsal örgütlenme ve umrânın doğasından çıkan vahşilik (tavahhuş), ehlik (taan-nus), çeşitli asabiyeler, insanların bazılarının diğerleri üzerine çeşitli egemenlik biçimleri (tagallubât), bu egemenlik olayından çıkan mülk, hanedanlar, bunların içinde mevcut çeşitli dereceler, insanın hayatını kazanmak ve sürdürmek için gerçekleştirdiği çeşitli kazanç (kasb) ve geçinme (ma'aş) yolları, bilimler, sanatlar gibi olay grupları ve umrânda meydana gelen benzeri haller üzerine bir haber olduğu bilinmelidir»²³.

Öte yandan yine çok önemli bir nokta olarak İbni Haldun, tarihçinin görevinin bu tarihi olayları aktarması veya salt belirtmesi ile biteceğine de inanmamaktadır. Ona göre tarihçinin, ele aldığı bütün bu olaylar veya olay grupları arasındaki ilişkileri de göstermesi, onların birbirlerinden nasıl çıktıklarını, neden ve nasıl meydana geldiklerini açıklamaları gerekir. İbni Haldun bu görüşünü de, kendisinden önce gelen birçok «yüzey-sel» tarihçinin anlayışına karşıt olarak derin, «iç» anlamında tarihin ne olduğuna ilişkin sözlerinde açıkca ortaya koymaktadır: «derin, iç anlamında tarih, var olan şeylerin aslını derin araştırma, gerçeğini anlama (tahkik), kaynakları ile ince nedensel açıklamalarını verme (ta'lil), olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir. Bundan ötürü o, kaynağını felsefede bulur (asıl fi al-hikma) ve onun ilimlerinden biri olarak sayılmayı hak eder»²⁴.

«Umrân ilmi»ne gelelim: Ele aldığı konu ve sorunları itibarıyla onun tarihle büyük bir benzerliği, hatta özdeşliği olduğu görülmektedir. Çünkü onun da konusu İbni Haldun'a göre «umrân ve ona özü gereği arız olan mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, bilimler ve bunların nedenleri»dir²⁵. Öte yandan onun bu konu ve sorunlara yaklaşımı da tarihçininkinden farklı görünmemektedir. Çünkü o da «umrânın kendisi olan insanî toplumsal örgütlenme üzerinde derin bir araştırma (nazâr), ona özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkan hallerin bilgisi» olmak iddiasındadır²⁶. O da ele aldığı bu olay gruplarının neden ve nasıllarını açıklamak, onların birbirlerinden nasıl çıktıkları veya birbirlerini nasıl doğurduklarını göstermek, kısaca aralarında nedensel ilişkiler kurmak istemektedir.

O halde bu iki bilim bir ve aynı bilim midir? Değilse, onları birbirinden ayıran şey nedir? Aralarında dikkat çekici ortak noktalar ve benzerlikler olmasına rağmen İbni Haldun'un onların

bir ve aynı bilim olmadığını düşündüğünü biliyoruz. Çünkü o, onların ayrı birer bilim olduğunu, kendisinin yeni bir bilim yarattığını, ancak bunun tarih olmayıp umrân ilmi olduğunu, tarihin umrân ilmine ihtiyaç gösterdiğini, ancak ondan farklı olduğunu açıkça söylemektedir. Ne var ki bu iki bilim arasındaki farklılıkların neden ibaret olduğunu özel ve ayrıntılı bir inceleme konusu yapmamaktadır. O sanki «Umrân ilmi» ve Tarih hakkında verdiği açıklamalarının ve bu açıklamalara uygun olarak *Al-İbar*'ın birinci kitabında, yani *Mukaddime*'de verdiği uygulama örneklerinin, *Al-İbar*'ın ikinci ve üçüncü kitaplarındaki asıl tarihi ile ilgili unsurlarla karşılaştırılmasının, bu ikisi arasındaki ilişkilerin neden ibaret olduğu veya nasıl olması gerektiği hakkında yeterli bir fikir vereceğini düşünür gibidir. Gerçekten de onun gerek tarih, gerekse «umrân ilmi» hakkında *Mukaddime*'nin ilk üç girişinde verdiği ve bizim de yukarda özet olarak temas ettiğimiz açıklamalarını, bu kitaplardaki uygulama örnekleri ile birlikte göz önünde tutarsak, bu iki bilim arasındaki ilişkileri özetle şöyle tasarladığını söyleyebiliriz:

İbni Haldun'a göre tarihin konusu «belli bir çağa veya belli bir insan topluluğuna ilişkin tarihi olaylar ve bunlarla ilgili haberlerdir». Yukarda tarih hakkında verdiği tanımdan anlaşıldığına göre bu olaylar çeşitli alanlardan olacaktır. Bunlar bir ailenin (örneğin Emevi ailesinin) iktidarı ele geçirmesi cinsinden siyasal; bir peygamberin ortaya çıkması, belli bir şeriatı yaymak istemesi, bunu yaparken karşılaştığı olaylar (örneğin Muhammed'in hayatı etrafında dönen olaylar) cinsinden dinsel; Bağdat veya Samarra kentinin kurulması cinsinden kentsel; M.S. IX. yüzyıldan başlayarak İslâm dünyasına da Süryanca veya Yunancadan yapılan çevirilerle yeni bir düşünce hareketinin ortaya çıkması, bazı yeni bilim dallarının işlenmeye başlanması anlamında kültürel; Muvahhidler zamanında Batı Afrika'da devlet gelirlerinin ve vergilerin artmaya başlaması cinsinden mali-ekonomik ve benzeri cinsten olaylar olacaktır.

İmdi İbni Haldun, bir tarihçinin görevinin, her şeyden önce, tarihte ortaya çıkmış olan bütün bu olayları, ortaya çıkmış oldukları tarzda, yani tarihi, somut, bireysel gerçeklik ve koşullarında ele almak ve anlatmak olacağını düşünmektedir. Çünkü bildiğimiz üzere o, tarihi bir haberle, bu haberin hakkında bir haber olduğu olay arasındaki uygunluğu ortaya koymanın tarihçinin ana görevi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o, bu olayların fiilen olmuş oldukları biçimde öylece anlatılmaları, hikâye edilmeleri ile gerçek anlamda anlaşılabilir kılınabilecek-

lerine inanıyor görünmemektedir. Çünkü ona göre, yine yukarda gördüğümüz gibi, varlıkta meydana gelen her şeyde olduğu gibi tarihi olaylar arasında da bazı ilişkiler vardır. Onlardan bazıları diğerlerinden önce gelmekte, onlardan çıkmakta, kendilerini de bazı başkaları izlemektedir. O halde İbni Haldun'a göre tarihçinin görevi sadece tarihi olayların zaman ve mekân referanslarını vermesi ve onlarla birlikte mevcut olmuş olan başka olayları hikâye etmesiyle bitmiş olamaz. Aynı zamanda o, bu olaylar arasında bazı nedensel ilişkiler kurmak zorundadır. Çünkü ancak bu takdirde onlar anlaşılır kılınabilir.

Ancak tarihçinin, olayları arasında bu tür nedensel ilişkileri kurabilmesi için, elinde önceden onları içinde bulunduran bir nevi deposu olması gerekir; Öyle ki o herhangi bir tarihi olayı açıklamak istediğinde bu depoya girmeli ve oradan, bu olayla ilgili, ona uygun düşecek bir nedensel açıklama örneği alabilmelidir. İşte böyle bir örneğe veya modele elindeki özel olayı vurarak onu açıkladığında, tarihçinin görevi bitmiş olacaktır.

Peki bu nedensel açıklama örnekleri veya modelleri nasıl oluşturulacaktır? İbni Haldun'a göre onların, yine tarihi olayların kendilerinden kalkılarak oluşturulacakları anlaşılmaktadır. Ancak bu modelleri oluşturmaya kalkan kişi, yeni «umrân ilmi» bilgini, tarihi olaylara, tarihçinin baktığı açıdan farklı bir açıdan bakacaktır, daha doğrusu bakmak zorundadır. O, tarihi olayları somut, bireysel, tarihi özelliklerinde değil, gösterdikleri bazı benzerliklerde yakalamaya çalışacak, onları farklı zaman ve yerlerde farklı insan gruplarında ortaya çıkmalarından ötürü birbirlerinden ayıran bireyselleştirici nitelik veya özelliklerinde değil, bütün bunlarda gösterdikleri bazı «tekrar»larında, «değişmezlik»lerinde kavramak isteyecektir. Tarihi olayları bu biçimde ele aldığı anda, onlarda bazı süreklilikler, devamlılıklar, değişmezlikler görecektir; belli olay grupları arasında, zamansal-tarihsel birlikte oluşlarını aşan bazı «içkin», «yapısal» ilişkiler bulacaktır. Zaman, mekan ve benzeri bakımlardan farklılıkları bir yana, bazı olayların başka bazı olaylardan adeta zaman-dışı bir süreçle zorunlu bir tarzda çıktıklarını veya onları izlediklerini görecektir. İşte bu, kendisine, sözü edilen olaylar ve olay grupları arasında birtakım değişmez, zaman-dışı, zorunlu gibi görünen ilişkileri bazı soyut modellerde saptama imkânını verecektir. Bu modellerin bütününü «umrân ilmi»ni oluşturacaktır.

Söylemek istediğimizi, İbni Haldun'dan çıkardığımız basit bir örnekle açıklayalım. İbni Haldun'un «umrân ilmi»nin ana sorunlarından birini oluşturduğunu düşündüğü «egemenlik» so-

rununu ele alalım. İmdi ona göre, tarihte her zaman ve her yerde, her toplumda, insanın doğasından ileri gelen nedenlerden ötürü bir egemenlik olayına rastlanır. Herhangi bir insani toplumsal örgütlenmenin, içinde belli bir egemenlik olayı gerçekleşmesinin ortaya çıkması mümkün değildir. Tarihçi bu egemenlik olayını tarihte gerçekleşmiş olduğu herhangi bir özel, somut, bireysel biçiminde, örneğin Emevi veya Abbasi hanedanlığında, daha doğrusu Muaviye'nin veya Memun'un hükümdarlığında ele alacak ve onu bu biçimindeki bütün özel koşullarında hikâye edecektir. Buna karşılık «umrân ilmi» herhangi bir tarihi egemenlik olayını değil, egemenlik olayının kendisini ele almaya yönelcektir. Bunun için örnek olarak verdiğimiz Muaviye'nin ve Memun'un egemenliklerinde benzer olan, tekrarlanan, değişmez gibi görünen bazı nitelikler üzerinde duracaktır. Gerçekten de İbni Haldun, her egemenlik olayıyla birlikte bulunan bazı koşulların ve onlar arasında bazı değişmeyen ilişkilerin varlığına inanmaktadır. Örneğin ona göre her egemenliğin zorunlu şartı «asabiye»dir. Herhangi bir insan topluluğunda en kuvvetli «asabiye»yi elinde tutan bir aile veya grup, geri kalanlara göre sivrilererek bu topluluğun egemenliğini eline geçirir. Yine İbni Haldun'a göre her egemenlik olayının önceden kestirilebilir belli bir açılım, gelişim, evrim şeması vardır. Örneğin egemenlik en mükemmel formunda, tek kişinin egemenliğini, yani monarşiyi doğurur. Bir egemenlik olayının başlarında «asabiye»yi elinde tutan ailenin veya kabilenin toplumun geri kalan gruplarına ortak bir egemenliği söz konusu olduğu halde, bir yerden sonra bu ailenin veya kabilenin reisinin sivrildiği, grubunun geri kalan ve kendisini iktidara getiren diğer üyelerini tasfiyeye başladığı; onların yerine kendisine tâbi «memur»ları geçirdiği görülür. Yine İbni Haldun'a göre her egemenlik olayı ile «umrân»da ortaya çıkan diğer bazı olay grupları arasında da bazı değişmez, zorunlu ilişkiler vardır. Örneğin egemenliğin mutlak monarşiyeye dönüştüğü an, «kent uygarlığı»nın (al-umrân al-hazari) en yüksek noktasına eriştiği âna denk düşer. Egemenliğin çözülmeye başlaması ile birlikte kent uygarlığı da çözülmeye başlar²⁷.

İbni Haldun'a göre, egemenlik olayı için söz konusu olan bu durum ve özellikler, tarihte ve toplumda ortaya çıkan diğer cinsten (örneğin ekonomik, dinsel, bilimsel vb.) olay grupları için de söz konusudur. Onların da birbirleriyle belli ilişkileri, önceden kestirilebilir belli gelişim çizgileri vardır. İşte bütün bunlar, umrân olaylarının bazı modellerini oluşturmamızı mümkün kılmaktadır. Tarihte ortaya çıkan bütün bireysel, somut olaylara gelin-

ce onlar, bu modellere göre cereyan ettiğinden tarihçi sözü edilen olaylar arasında ilişkiler kurup onları açıklamakta bu modellerden yararlanabilir.

O halde tarih ile «umrân ilmi» arasında şöyle bir ilişkinin olduğundan söz edebiliriz. Tarih, berikine, bu sözünü ettiğimiz modelleri oluşturabilmesi için gerekli olaylar malzemesini verecektir. Yani zaman bakımından tarihçinin çalışması, umrân bilgininden önce gelecektir. Buna karşılık umrân bilgini de tarihçiye bu malzemeyi bilimsel bir biçimde değerlendirebilmesi için gerekli modelleri, nedensel açıklamaları verecektir. Bu bakımdan da onun çalışması tarihçininkinden önce gelecektir.

Kısaca İbni Haldun'un amacı, tarih bilimin özünü değiştirmek, onu bugünkü anlamda bir tarih felsefesine veya sosyolojiye dönüştürmek değildir. Onun için tarih, Taha Hüseyin'in güzel bir biçimde belirttiği gibi, «her zaman bir devre veya bir halka ait olayların hikâyesidir ve öyle kalacaktır»²⁴. Ancak bu hikâyenin akıllıca bir biçimde yazılabilmesi için İbni Haldun, olayların basit bilgisinin yeterli olamayacağına, ayrı bir «ilkeler ve çerçeveler bilimi»nin gerekli olduğuna inanmaktadır ki bu bilim de «umrân bilimi»dir.

Bütün bu açıklamalardan sonra şimdi yukarda, başta sordüğümüz sorunun cevabını vermemizin zamanı gelmiştir. İbni Haldun'un «umrân ilmi»nin varlık nedenine, konusu ve sorunlarına, bunları ne tür bir yöntemle ele alacağına ilişkin sözlerinden, «umrân ilmi» ile tarih arasındaki ilişkilere ilişkin görüşlerinden konumuzla ilgili olarak çıkaracağımız sonuç nedir? Kanaatimize göre bu sonuç, İbni Haldun'un tarihsel-toplumsal alanda açık olarak birtakım «doğalar»ın, «özler»in ve bu doğalar veya özlerden çıkan birtakım zorunlu sonuçların varlığına inandığıdır. İbni Haldun'un kurmayı düşündüğü «umrân ilmi» ile yapısında sözünü ettiğimiz türden bir değişiklik meydana getirmek istediği tarih biliminden söz ederken sürekli olarak kullandığı kavramlar, deyimler, tüm terminolojisi bunu açıkça göstermektedir. Çünkü İbni Haldun buralarda, yukarda ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi sürekli olarak, «meydana gelen her şeyin bir doğası olduğu»ndan, «bu doğanın her şeyin özünde ve ona arız olan bütün hallerde kendisini gösterdiği»nden, «umrâna özü gereği arız olan, doğası gereği ondan çıkan haller»den, «insani toplumsal örgütlenme ve umrânın doğasından çıkan vahşilik, ehlilik...»ten, «umrân ve ona özü gereği ait olan mülk, devlet, kazanç...»tan, «umrânın kendisi olan insani toplumsal örgütlenme üzerinde derin bir araştırmadan, ona özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkan

haller...»den vb., söz etmektedir. Bütün bu sözleri, umrân ve tarih bilimlerini hangi varlıkbilimsel ve bilimkuramsal (epistemolojik) temeller üzerine oturtmak istediğine dair düşünceleri, ana varsayımları, postülaları ile birleştirilince onun Gazali'nin ve Eş'ari Kelamcılarının tersine olarak, İbni Rüşt'ün ve tüm İslâm Aristotelesçilerinin kabul ettikleri anlamda dış dünyada şeylerin özünü teşkil eden, onlar hakkındaki bilgilerimizin konusunu oluşturan zorunlu niteliklerin toplamı olan birtakım doğaların varlığına kesin olarak inandığı ortaya çıkmaktadır. Hatta o, Aristoteles ve Aristotelesçi Müslüman filozoflarını da aşarak onları sadece fiziksel-doğal alanla ilgili olarak varlığını kabul ettikleri bu doğaların tarihsel-toplumsal alanda da bulunduğunu kabul etmektedir. «Umrân ilmi»nin kendisine konu olarak neyi alacağına ilişkin yaptığımız araştırma bunu açıkça ortaya koyuyor.

Bu görüşümüzü pekiştiren ikinci önemli bir nokta, İbni Haldun'un Gazali'nin doğa bilimini eleştirisinde dayandığı temel kavramlar olduğunu gördüğümüz «imkân», «imkânsız» ve «zorunluluk» kavramlarını yine onun anlayışı tersine ve İbni Rüşt'le diğer İslâm Aristotelesçilerinin anlayışları doğrultusunda bizzat şeylerin kendilerinde bulunan «modalite»ler (kiplikler-YFY-) olarak ele alma yönünde gösterdiği çok dikkate değer eğilimdir. İbni Haldun tarihi haberlerde doğruları yanlışlardan ayırt etmek için gerekli ölçütleri «umrân ilmi»nin bize nasıl vereceğini sergilerken, yukarda gördüğümüz gibi yine sürekli olarak bu bilimin tarihte ve toplumda neyin «mümkün», neyin «imkânsız» olduğu hakkında bilgiler vereceğini söylemekte ve ilginç bir ayırım yapmaktadır. Ona göre bu bilim sayesinde biz üç şeyi yani a) umrâna özü gereği ait olan, ondan doğası gereği çıkmazlık edemiyen bazı «zorunlu» niteliklerini, b) umrâna arız olan, fakat hesaba katılmamazlık edilebilen «mümkün» niteliklerini, nihayet c) umrâna arız olması mümkün olmayan, ona arız olması «imkânsız» olan niteliklerini birbirlerinden ayırt etme imkânına kavuşacağız. Şimdi burada İbni Haldun'un, Gazalici anlamda salt akla veya çelişkisizlik ilkesine aykırı düşmeme şey anlamında «mümkün»ü, ona aykırı düşen şey anlamında «imkânsız»ı, tersini düşünmekte akıl bakımından çelişki olan şey anlamında «zorunlu»yu kastetmediği apaçıktır. Çünkü görüldüğü gibi burada İbni Haldun, tarihi-toplumsal bir olayın kendisinin, kendisi bakımından umrânda ortaya çıkması zorunlu, mümkün veya imkânsız olma gibi özel bir karakterle var olduğunu kabul etmektedir. Bütün bu kültürel-tarihi olaylar, İbni Haldun'a göre Gazali'nin ileri sürdüğü veya sürebileceği gibi ayırmsız ola-

rak salt akla, özdeşlik ilkesine aykırı olmamak anlamında «mümkün» değildirler. Tersine onlardan bazılarının kendileri, yani özele, doğaları gereği ortaya çıkmamaları mümkün değildir, yani onlar zorunludur. Bazılarının ise yine aynı nedenden ötürü ortaya çıkmaları mümkün değildir, yani onlar imkânsızdırlar. Örneğin yukardaki örneğimize dönersek toplumun doğası bu anlamda zorunlu olarak egemenlik olayını gerektirir. Her insani toplumsal örgütlenmede, egemenlik olayının ortaya çıkması, bu anlamda «zorunlu»dur. Yine örneğin kent uygarlığının doğası onun sürekli olarak devam etmesini «imkânsız» kılar. Kent uygarlığının sürüp gitmesi, kendisini düşünmede akıl bakımından bir çelişki olması anlamında değil, şehir uygarlığının doğasından ileri gelen birtakım somut, «ontolojik» nedenlerden ötürü ve bu anlamda «imkânsız»dır.

İbni Haldun'un bu kavramlara ilişkin bu görüşünü, *Mukaddime*'de bir başka yerde, daha da açık bir biçimde dile getirdiğini görmekteyiz. Bu sözünü ettiğimiz yerde o, insanların tarihi haberleri naklederken bazı abartma eğilimleri yanında bazan da bunun tersine olarak sırf kendi zamanlarında mevcut olmadıklarını gördükleri için bazı gerçek olayların varlığını reddetme yönünde bir eğilim içinde olduklarını söylemekte, bütün bu yanlışlardan kaçınmak için insanın tarihte neyin «mümkün», neyin «imkânsız» olduğunu bilmesi gerektiği görüşünü yeniden hatırlatmaktadır. Yalnız bu sözlerinin hemen arkasından bu «mümkün»le «imkânsız»dan neyi kastettiğini belirleme ihtiyacını duymakta ve aynen şunları söylemektedir: «Burada biz, (bu mümkün sözcüğü ile) mutlak anlamında akıl bakımından mümkün olmayı kastetmiyoruz. Çünkü bu (akıl bakımından mümkün), çok geniş bir alanı içine alır ve dolayısıyla da, fiilen gerçekleşen olaylar içinde neyin mümkün olduğunu tesbit etmekte kullanılamaz. Bizim burada «mümkün»den kastettiğimiz, bir şeyin madde ile ilgili imkândır. Bundan dolayı biz bir şeyin aslını, cinsini, sınıfını, büyüklük ve kuvvetini incelediğimizde, bunlardan o şeyin halleri ile bazı sonuçlar çıkarırız ve bu hallerin dışında kalan her şeyin «imkânsız» olduğuna karar veririz»²⁹.

Onun buradaki sözlerinden açık olarak, Gazalici «imkân», «imkânsızlık» ve «zorunluluk» tanımlamalarına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Demek ki İbni Haldun «Umrân ilmi» ile ilgili incelemelerinde bu kavramları kullanırken, onlarla akıl bakımından mümkün ve imkânsızları kastetmemekte, tersine onlardan incelediği bir konunun yapısı, «madde»si ile ilgili imkân ve imkânsızlıkları anlamaktadır. Onun için «imkânsız», bir şeyin aslı,

cinsi, sınıfı, büyüklük ve kuvveti, kısaca doğası bilindiğinde bu şeyden çıkması, bu şey hakkında ileri sürülmesi imkânsız olan nitelikler, hallerdir. Onun için «mümkün» ise, yine bütün bunlar, yani doğası, özü bilindiğinde bu şey hakkında ileri sürülmesi mümkün olan nitelikler, hallerdir. Ancak İbni Haldun bu ikinci nitelikler içinde bazılarının aynı zamanda, bu şeyler hakkında ileri sürülmesi zorunlu olan bir özellikte olduğunu düşünmektedir. Bu sonuncular da, bu şeyin doğasından çıkmamazlık edemeyen, ona özü gereği ait olan «zorunlu» nitelikler, hallerdir.

Hatta biraz daha ileri giderek şunu da söyleyebiliriz: İbni Haldun «mümkün»ü, şeylerin içinde gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş biçimleri dışında salt bir zihinsel kategori olarak almayı hiçbir zaman düşünmemektedir. İbni Haldun'un şöyle düşündüğünü söyleyebiliriz: Mümkün, ya evrende gerçekleşmiş olarak vardır ya da gerçekleşmemiş olarak. Gerçekleşmiş olduğu şeklinde veya gerçekleşmiş olduğu takdirde mümkün ya zorunludur, ya da arızîdir (ilinekseldir). İbni Haldun zorunlu olarak gerçekleşmiş mümkün deyince, bir varlığın özünü ve özüne ait niteliklerini anlamaktadır. Arızî olarak gerçekleşmiş mümkün deyince de, bir varlığın özüne ait olmayan, dolayısıyla gerek o varlığın ortaya çıkmasında, gerekse kavranmasında kendisine zorunlu olarak ihtiyaç bulunmayan, yani hesaba katılmamazlık edilebilen arızî niteliklerini anlamaktadır. İmkânsız ise, onun için bir varlığa ne özü gereği, ne de arızî olarak ait olmayan, ona şeyler düzeninde yüklenmesi mümkün olmayan nitelikleri dile getirmektedir.

Nedensellik ilkesine gelelim: İbni Haldun'un bu konuda da Gazali'nin düşüncesine karşı ve İbni Rüşt ve İslâm Aristotelesçilerinin görüşlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz. O, bilim için nedensellik ilkesinin önemini, bu ilke kabul edilmeksizin bilimin mümkün olmadığını görmektedir. Nitekim yukarda gördüğümüz üzere tarih biliminin yapısında gerçekleştirmek istediği devrimci değişikliğin önemli bir ögesini, nedensellik ilkesinin bu alana bütün anlam ve kapsamı ile sokulması oluşturmaktadır. İbni Haldun'un kendisinden önceki tarihçiliğe yönelttiği en büyük eleştirilerinden biri, onun tarihsel olayları deyim yerindeyse «atomcu» bir görüşle, yani birbirinden bağımsız bireysel olaylar yığını olarak ele alması; onları birbirlerine bağlamak üzere herhangi bir cinsten nedensel ilişkiler arama ve kurma çabasına girişmesidir. Nitekim yine yukarda işaret ettiğimiz gibi İbni Haldun «umrân ilmi»ni, tarihçinin bireysel-tarihsel olayların birbirlerinden nasıl ve niçin çıktıklarına, birbirlerini niçin izlediklerine iliş-

kin araştırmalarında kendisinden yararlanacağı, açıklama modellerini kendisinden alacağı bir nedensel ilişkiler, nedensel açıklamalar deposu olarak ortaya koymak istemektedir. Kısaca İbni Haldun bu ilkeyi bütün işlev ve sonuçları, bütün kapsamı ile kabul etmekte, hatta onu, o zamana kadar uygulanmasının en az mümkün olduğu düşünülen bir alana, tarihsel-toplumsal varlık alanına uygulamaktadır. Bu uygulamada gösterdiği düşünce özgürlüğü ve gözüpekliğinin, nedensellik ilkesine ne kadar derin olarak inandığının en çarpıcı bir örneğini de onun, o zamana kadar nedensel-bilimsel açıklamaya en az müsait bir olay gibi görünen peygamberlerin ortaya çıkmaları ve başarı kazanmaları gibi en «olağanüstü» nitelikteki bir olaya bu ilkeyi uygulamaktan çekinmemesi oluşturmaktadır. İbni Haldun İslâm'ın Araplar arasında ortaya çıkışını açıklamak için bir kuram geliştirmekte, bu kuramda doğal-tarihsel nedenlere başvurmakta; örneğin, peygamberlerin başarıya erişmeleri için asabiyeye olan ihtiyaçlarını vurgulamakta, böylece İslâm'ın doğuşu ve gelişmesi olayını da kendi genel kuramı içinde açıklamaktan, onun içine yerleştirmekten ekinmemektedir³⁰.

O halde İbni Haldun'un bütün bu konularda kesin olarak Gazali'ye karşı olduğunu, İbni Rüşt ve İslâm Aristotelesçilerinin görüşlerini kabul ettiğini söyleyeceğiz. Ama bu onun, Gazali'nin doğanın yapısı, doğa yasalarının niteliği ve güvencesi, nedenselliğin derin özü hakkındaki eleştirilerinden hiç etkilenmediği, İslâm Aristotelesçilerinin bütün bu konulardaki görüşlerinin basit ve sadık bir izleyicisi olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu anlama geldiğini söylemek, bizce doğru değildir. Çünkü bütün bu sorunlarda İbni Rüşt ve İslâm Aristotelesçilerinin tezlerini esas itibariyle paylaşmasına karşılık onun bu konulara *yaklaşım tarzının* bugünkü deyimle daha «kritisist» (eleştirel -YFY-), daha «pozitivist», daha «fenomenist» olduğunu görmekteyiz. Ne demek istediğimizi açıklamak için doğa, doğa yasaları, nedensellik, vb., zerine İslâm'da sözünü ettiğimiz kişi ve gruplar arasındaki tartışmaya tekrar dönelim:

Yukarda işaret ettiğimiz gibi doğanın varlığı ve yapısı konusunda Aristoteles ve İslâm Aristotelesileri dış dünyada şeylerin kendilerinde bulunan, onlara «içkin» birtakım zler kabul etmekte; onların varlıklarının dayanaklarını da bizzat şeylerin kendilerinde bulduklarını söylemektedirler. Buna karşılık Gazali'den önce gelen Bakıllani tipi Kelmcılar, bu doğaların, özlerin varlığını reddetmekte, dış dünyada hiçbir süreklilik kabul etmeyerek herşeyin her an Tanrı tarafından yoktan var edildi-

ğini söylemekte; kısaca şeylerin özünde içerilmiş bir biçimde herhangi bir doğanın varlığını inkâr etmektedirler³¹. Gazali'ye gelince onun tavrı daha nüanslıdır. O, şeylerin her zaman aynı biçimde *davrandıklarını*, onlardan her zaman aynı fiiller veya sonuçlar çıktığını görmektedir. Bununla birlikte bu fikirlerin kaynağı veya dayanağını araştırdığında, ortada, şeylerin geçmişte her zaman aynı biçimde davranmış olduklarının deneysel olarak gözlemlenmesinden başka bir kanıt bulunmadığını görmektedir. Bundan hareketle o, bizim bu şeylerle onların doğaları olarak gördüğümüz şeyler arasında kurduğumuz ilişkilerin herhangi bir dayanağı olmadığını söylemekte, daha doğrusu bu dayanakları şeylerin kendi içlerinde değil, onları her zaman aynı biçimde davrandırttığını düşündüğü Tanrı'nın irâdesinde bulmaktadır.

İbni Haldun'a gelince Nassar'ın haklı olarak işaret ettiği gibi onun bu konudaki tavrı realist, pozitivist ve fenomenist bir tavır olarak nitelendirilebilir³². İbni Haldun her zaman olaylar alanında kalmak ister ve olaylar alanında da bize doğrudan doğruya veri olanla yetinmek eğilimindedir. Bundan ötürü bu sözü edilen doğaların kaynağının şeylerin kendilerinde mi bulunduğu, yoksa bu doğalarla bu şeyler arasındaki ilişkiyi her zaman aynı biçimde kurar gibi görünen Tanrı irâdesinde mi aranması gerektiği sorusunu, tamamen gereksiz görür. Onun, doğaların varlığı ve yapısı üzerinde bu özel tartışmalara girmemesinin asıl nedeni galiba budur. İbni Haldun, şeylerin her zaman aynı veya benzer birtakım doğal niteliklere sahip olarak var olduklarını, bunlardan da her zaman aynı veya benzer birtakım sonuçların çıktığını görmektedir. O halde şeyler, daha doğrusu olaylar, fenomenler planında kalırsak, onların her zaman belli bazı nitelik ve hallerle ortaya çıktıklarını kabul etmemiz gerekir. Ancak Gazali bu doğal niteliklerin ve onların sonuçlarının bizzat şeylerin kendilerinde içerilmiş bulunduklarının gösterilmesini istediğinde İbni Haldun, filozofların bunu gösteremediklerini, çünkü bunun gösterilemeyeceğini kabul eder. Böylece o, bu doğaların dayanakları ile ilgili olarak Aristotelesçi görüşün bizzat şeyler veya olaylar planında kalınması durumunda «metafizik» anlamda kanıtlanamayacağını kabul eder. İbni Haldun *Mukaddime*'de sürekli olarak şu temayı tekrarlar: Evet, şeylerin şimdi oldukları biçimden farklı bir biçimde olmaları şüphesiz mümkündür. Eğer Tanrı istemiş olsaydı, şüphesiz, örneğin peygamberleri başarıya erdirmek için bir «asabiye»ye muhtaç olmayan bir yapıda yaratabilirdi. Eğer Tanrı istemiş olsaydı, asabiye ile mülk arasındaki ilişkileri şimdi olduğundan farklı bir biçimde kurabilirdi, yani mülke

veya devlete erişmek için «asabiye»nin zorunlu olmadığı bir eşya düzenini yaratabilirdi. Ama Tanrı bunu istememiştir, bunu istememiş olduğu görülmektedir. Nitekim o, halkı tarafından korunmayan bir peygamber göndermemiştir. O, devlete erişmek için «asabiye»nin zorunlu olduğu bir şeyler düzeni yaratmış, peygamberin kurmuş olduğu teokratik toplum ve devlet düzeninin, Emeviler elinde salt bir «güç» devletine, laik devlete dönüşmesine müdahale etmemiştir. O, şeyleri alışlagelen düzeni içinde korumakta ve alışlagelen ilişkileri içinde devam ettirmektedir. İşte bu anlamda şeyler arasında her zaman aynı, değişmez nitelikte zorunlu ilişkilerin olduğunu, onların birbirlerini her zaman aynı düzen içinde izlediklerini görmekteyiz. Yine bu anlamda evrende fiziksel ve toplumsal-kültürel doğaların, bunlardan hareketle toplum ve doğa yasalarının varlığını görmekteyiz. Bunların kaynağının, güvencesinin nerede bulunduğunu araştırmak gereksizdir ve o, altından çıkılmaz bir araştırmadır.

İbni Haldun, nedensellik ile ilgili olarak da bu tavrını korumaktadır. Aslında *Mukaddime*'de bir iki yerde o, Gazali'nin nedensellik hakkında yaptığı eleştirinin sonuçlarını kabul eder gibi görünerek, nedenler üzerindeki araştırmaların fazla ileri götürülmemeleri gerektiğini, çünkü nedenlerin eserleri üzerine olan etkilerinin çoğunlukla bilinmediğini söyler. Buralarda o, Gazali'nin tutumunu savunur gibi görünerek nedenler ve nedensellik hakkındaki bilgimizin kaynağının alışkanlıklarımız olduğunu, onların ise bize görünen dünyada olaylar arasında birtakım bağlantıların (iktiran) olduğunu gösterdiğini, ancak bu etkinin doğasının ve hakikatinin ne olduğunu göstermediğini, bundan dolayı nedenselliğin hakikatini ve özünü bilemeyeceğimizi belirtir³.

Nitekim İbni Haldun'un bu sözlerinden hareket eden bazı araştırmacılar, örneğin Wolfson, onun Eş'ari Kelâmcıların sadık bir izleyicisi olduğunu, doğanın varlığını inkâr ettiğini, onu alışkanlığa indirgediğini ve ikinci dereceden nedenselliğe inanmadığını ileri sürerler⁴. Ancak bu görüşler bizce kesin olarak doğru değildirler. Çünkü İbni Haldun'un bütün yapıtı bu görüşleri yalanlamak için karşımızda durmaktadır. İbni Haldun'un ne dış dünyada birtakım doğaların olduğu, ne de ikinci dereceden nedenselliğin gerçekliği üzerinde en ufak bir şüphesi olmadığını yukarda kendisinden aktardığımız sözleri açıkça göstermektedir. Ancak onun bu iki konuya da yaklaşımı yine yukarda belirtmeye çalıştığımız gibi «fenomenist»tir. Yani olayların kendilerinden ileri gitmek, öteye geçmek istemeyen bir tavidir. O, kendisini doğrudan doğruya duyularımıza, gözlemlerimize sunan şeyler-

den öteye geçmenin her türünü reddettiği için ne bu doğaların kaynağı ve güvencesini, ne de nedensel ilişkilerin «mahiyet»i ve «hakikat»ini araştırmak istemektedir. Çünkü o, bu tür araştırmaların doyurucu bir cevap getiremeyeceğinden emindir. Bu bakımdan o, Gazali'nin doğa ve nedensellik üzerindeki analiz ve eleştirilerinin değerinin bilincindedir. O, İslâm Aristotelesçilerinin ve bu arada İbni Rüşt'ün, bu doğaların ve nedensel ilişkilerin kaynağı ve doğası konusunda benimsedikleri ve «dogmatik» diye nitelendirebileceğimiz görüşleri yerine daha «kritisist» (eleştirel), daha «pozitivist» bir görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. Demek ki o, aynı zamanda, Aristoteles'ten ve Gazali'den bir şeyler almakta, ama her ikisini de aşmaya çalışmaktadır. Gazali'nin akıl bakımından evrenin içindeki bütün olup-bitmiş ilişkilerle birlikte şimdi olduğundan başka türlü olmasının mümkün olduğu görüşüne karşı çıkmamakta, ama mevcut şekli ile, bu mümkünlerden bir tanesinin gerçekleşmiş, diğerlerinin gerçekleşmemiş olduğunu hatırlatmaktadır. Gazali'nin cisimlerde görülen doğal niteliklerin veya doğaların kaynağının Tanrı irâdesi olduğu görüşüne karşı çıkmamakta, ancak ondan farklı olarak bu doğal niteliklerin veya doğaların kesin, zorunlu bir bilimin konusunu oluşturabilecek bir yapıda olduğuna inanmaktadır. Gazali'nin, nedensellik ilkesinin özü ve doğasının, nedenin eser üzerine olan etkisinin hakikatının bilinemeyeceği görüşüne karşı çıkmamakta, ancak bunun nedenselliğin görünen dünyada meşru kullanımı bakımından herhangi bir önem ifade etmediğini hatırlatmakta, nitekim onu temel bilimsel bir kavram veya varsayım olarak fizik doğa bir yana, tarihsel-toplumsal doğaya bile uygulamaktan çekinmemektedir.

Sonuç olarak İbni Haldun, Gazali ile İbni Rüşt arasındaki tartışmanın boşuna yapılmadığını göstermektedir.

1. *Gazali'nin Tehafüt-ül Felasife'si ile İbni Rüşt'ün bu esere karşı yazdığı Tehafüt ü Tehafüt'ünün çeşitli baskıları vardır. Burada, her ikisinin de Maurice Bouyges tarafından yapılmış Beyrut baskılarına dayanacağız. «Algazal, Tahafut al-Falasifa (Incoherence des Philosophes), Beyrouth, 1927, Imprimerie Catholique» ve «Averroes, Tahafut at-Tahafut, Beyrouth, 1930, Imprimerie Catholique».*
2. *Gazali ve İbni Rüşt'ün Tehafüt'leri Hocazade'nin Tehafüt-ül Felasife'si ile birlikte sayın M. Türker tarafından ciddi ve etraflı bir incelemenin konusu yapılmıştır. Bu çalışmada Tehafüt'ler ile ilgili olarak bu incelemeden önemli ölçüde yararlandık. Bkz: «Mubahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, (Doktora Tezi), Ankara, 1956, Tarih Kurumu Basımevi», s. 75.*
3. *Gazali, Tahafüt, 279.*
4. *a.g.e. s. 279-285.*
5. *Türker, Üç Tehafüt, s. 75-76.*

6. Gazali, Tahafüt, s. 279, 286-287.
7. a.g.e. s. 288-295.
8. İbni Rüşt, Tahafüt-üt Tahafüt, s. 519-520.
9. a.g.e. s. 521-522.
10. a.g.e. s. 530-535.
11. Türker, Üç Tehafüt, 77-78.
12. Gazali, Al-Munkız min ad-Dalâl, Al-Kahire, Al-Matbaa al-A'lamîyya, s. 5-6.
13. Geniş bilgi için bkz: Ahmet Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri, Ankara, 1978, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), s. 255-285.
14. Mukaddime'nin çeşitli baskıları ve çeşitli dünya dillerine, bu arada Türkçe'ye yapılmış çeşitli çevirileri vardır. Bu yazıda onun orijinal metni için Beyrut baskısına (Mukaddima, al'allama İbn Haldun, 3. baskı, Beyrut, 1900, Matbaa al-Adabiyya), F. Rosenthal tarafından yapılan İngilizce (İbn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History, 3 Cild, Newyork, 1958, Pantheon Books) ve Z.K. Uğan tarafından yapılan Türkçe çevirisine (İbni Haldun, Mukaddime, 3 Cild, II. Baskı, İstanbul, 1968-1970, M.E.B.) dayanacak ve bunlara işaret etmek üzere sırasıyla MB, MR ve MU kısaltmalarını kullanacağız. Bu notla ilgili olarak bkz: MB, 11, 20, 35; MR 1, 19-20, 40, 71-72; MU 1, 23, 45-46, 83-84.
15. MB, 35-36; MR 1, 72-73; MU 1, 85-85.
16. MB, 37; MR 1, 76; MU 1, 88-89.
17. MB 37; MR 1, 76; MU 1, 89.
18. MB 37; MR 1, 76; MU 1, 89.
19. MB 32; MR 1, 63; MU 1, 75.
20. MB 37-38; MR 1, 77; MU 1, 90.
21. Geniş bilgi için bkz: Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri, s. 51-54.
22. MB 6, 7, 38-41; MR 1, 11, 14, 77, 83; MU 1, 11, 14, 90, 96.
23. MB 35; MR 1, 71; MU 1, 82.
24. MB 4; MR 1, 6; MU 1, 5.
25. MB 6; MR 1, 11; MU 1, 12.
26. MB 37; MR 1, 77; MU 1, 90.
27. Geniş bilgi için bkz: Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri, Bölüm II, (İbni Haldun ve Umran İlmi) s. 65-131.
28. T. Hussein, Etude Analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun, Paris, 1917, Padova.
29. MB 182; MR 1, 371-372; MU 1, 459(?)
30. Geniş bilgi için bkz: Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri, s. 154-190 (İslâm ve Araplık, «İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri I» ve «İslâm, Asabiye, Mülk İlişkileri II» alt-bölümleri)
31. Bakıllani'nin doğa felsefesi ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz: M. Anawati-L. Gardet, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris 1948, J. Vrin, s. 62-65.
32. N. Nassar, La Pensée Realiste d'İbn Khaldoun, Paris, 1967, P.U.F. s. 80, 90-91.
33. MB 459, 521; MR III, 36, 261-262; MU II, 518(?), III, 117.
34. H.A. Wolfson, İbn Khaldûn on Attributes and Predestination, Speculum, Cambridge, XXXIV, 1959, s. 595.

ONDOKUZUNCU VE YİRMİNCİ YÜZYILLARDA BULGARİSTAN'DA FELSEFİ DÜŞÜNCE

MIHAYİL BIÇVAROV*

Bulgar felsefi düşüncesindeki başlıca yönsemeleri ve ana özellikleri, Bulgaristan'ın bağımsız devlet olarak onüç yüzyıllık varlığında meydana gelen tarihsel, sosyo-ekonomik ve kültürel değişiklikleri gözönüne almadan ve bu açıdan değerlendirmeden kavrayamayız. Bu temel üzerinde Yunan, Bizans ve Avrupa felsefesinin Bulgar felsefe kültürüne sızması, onu etkilemesi açıklık ve dolayısıyla Bulgar felsefe kültürünün Avrupa uygarlığı açısından taşıdığı önem belirginlik kazanır.

Bulgar devleti üç etnik ögenin - Proto-Bulgarlar, İslavlar ve Traklar - birleşmesiyle 681 yılında kuruldu. Bu üç etnik ögenin dili, yaşamı, kültürü ve mitolojisi değişikti. Zamanla bu etnik gruplardan tek Bulgar halkı oluşmaya başladı. Bu etnik ögelerin mitolojileri dünya görüşleri ve töreleri zaman içinde kaynaşarak tek Bulgar halk kültürünü oluşturdu.

VII. ve VIII. yüzyıllarda biçimlenmesi tamamlanmış bir kültürün ve anadilde özgüllük kazanmış bir kuramsal düşünüşün tam olarak gelişmesine gerekli önkoşullar yoktu. IX. yüzyıla değin mitoloji ve putperest Proto-Bulgar ve İslav dini, soyut düşüncenin başlıca ifade alanıydı.

Omurtag Han'ın (814 - 831) yazıtlarından birinde, Bulgar kültürü tarihinde, insanın yarattığı değerlere ilişkin aksiyolojik (değeröğretisisel) denebilecek bir yaklaşımın ilk belirtisine rastlıyoruz. Günümüze ulaşmış bu yazıtta şöyle deniyor: «... İnsan, iyi de yaşasa bir gün ölür ve bir başkası doğar. Varsın, daha geç doğanlar bu yazıtı bakarken, onu yapanı anımsasın...». Ne var ki, bu ve buna benzer başka kalıtlar, Hristiyanlık öncesi felsefe kültürünün biçimlenmesi dönemine aittir.

* Prof. Biçvarov, Bulgaristan Bilimler Akademisi Genel Sekreteridir.

Bulgar feodal toplumunun gelişmesinde iki tarihsel etkenin özel önemi vardır; Kiril ve Metodiy Kardeşler tarafından İslav yazısının yaratılması (855) ve Bulgar devletinin Hristiyanlığı tek din olarak kabul etmesi (865). Feodal düzenin gelişmesi ve IX. ve XI. yüzyıllarda İslav yazısının yayılması temeli üzerinde, yazın, sanat ve mimarinin gelişip serpilmesine, doğa bilimi ve teolojik felsefenin oluşumuna oldukça elverişli koşullar yaratıldı. Bulgaristan'da felsefe kültürünün oluşum sürecine Bizans bilimi, teolojik yazın ve felsefe yazını ve kısmen eski Yunan felsefesi (Platon, Aristoteles, Yeni-Platonculuk vb.) belirli etki gösterdi. IX. yüzyılın ortalarında yeni din ve yazıya sahip İslav devleti olarak biçimlenmiş ülkede, somut koşullar ve özgül gereksinimlere bağlı ve çeviri yazınının yayılmasına koşut olarak bağımsız düşünce ve kişilikler bakımından zengin ve özgün bir Eski Bulgar kültürü de oluşmaya başladı. Preslav (Konstantin Preslavski, Yoan Ekzarh, Çernorizets Hrabır, Çar Simeon) ve Ohrid (Kliment Ohridski, Naum Ohridski vb.) kültür merkezlerinde geliştirilen bu yazın, öteki İslav halklarının kültürlerine de kuvvetli etki gösterdi, Avrupa uygarlığı içinde bağımsız bir kültürel olgu niteliğini kazandı.

Bulgar felsefi düşüncesinin gelişmesinde dört ana dönem vardır: *Birinci dönem*, IX. yüzyıldan XVIII. yüzyıla; *İkinci dönem*, XVIII. yüzyılda Bulgar Uyanış ve Aydınlanma çağından XIX. yüzyılın son çeyreğine; *Üçüncü dönem*, Bulgaristan'ın Osmanlı egemenliğinden kurtulmasından (1878) 1944 sosyalist devrimine; *Dördüncü dönem*, 1944 sosyalist devriminden günümüze kadar uzanan zaman kesitlerini kapsar.

I

Birinci dönem, özü bakımından, Bulgaristan'da felsefe kültürünün biçimlenmesi dönemidir. Bu dönemde felsefe, teolojik çerçevede içinde geliştiği için, teolojik felsefî düşünce niteliğindedir.

Bulgaristan'da felsefî düşüncenin gelişmesinde Konstantin Kiril - Feylesof'un (826 - 869) adı önemli bir yer tutar. Konstantin Kiril Feylesof, kültür dünyasında ve tüm İslav ülkelerinde, öncelikle Eski Bulgar dili temeli üzerinde İslav abecesini yaratmış kişi olarak biliniyor. Bu büyük bilimsel uğraş ürününün tarihsel önemi Avrupa kültüründe silinmez izler bıraktı. Yapıtları arasında *Doğru Din Üstüne Yazılar* başlıklı teolojik felsefe yapıtı, en önemlisidir. Bu yapıtta teolojik-tinsel dünya görüşü te-

mellendirilir. Tanrı tüm dünya ve insanın *birincil tözü, yaratani* olarak yorumlanır. Konstantin Feylesof, İslav kültürü tarihinde felsefenin şu ilk tanımını yapmıştır: «İnsanın, Tanrıya ne kadar yakınlaşabileceğini ve etkinlikleriyle, kendisini Yaratanın, nasıl *örneği* ve *benzeri* olabileceğini tanıtan, Tanrı ve insan nesneleri öğretisi». Konstantin Feylesof'un, felsefenin konusu ve ödevlerine getirdiği bu tanımlama birçok kez yorumlanmış ve irdelenmiştir.

Kiril ve Metodiy, Eski Bulgar ve İslav kitap yazım-yayımı tarihinde ilk bilimsel ve felsefi terminolojiyi yarattılar. Konstantin Kiril ve Metodiy yapıtlarında Eski-Bulgar anadili temeline dayanarak yetkin bir yazın dili meydana getirdiler. Kilise-İslav, Eski-İslav vb., dili olarak tanımlanan bu yazın dili, öyküleme sanatına, düşünce ve duyguların değişik biçimleri ve belirtilerinin anlatımına ustaca uygulanmıştı ve sözcüklerin soyut anlamlarını da yansıtabilen bir dildi. Bunun ise, o dönemde Yunanca, Latince, Asurca vb., dillerden başlamış olan çeviri işleri bakımından çok büyük önemi vardı. Kiril ve Metodiy öz, özellik, anlam, doğa, evren, yasa, varlık, yokluk, tanrı, ülkü, kavram, nesne, bilgelik, imge, diyalektik, felsefe gibi birçok genel kavram ve kategoriye uygulamaya kazandırdı. Başka bir deyişle, böylece Bulgaristan'da, daha sonra ise Kiyef Rusyası'nda felsefe kültürünün temelleri atıldı. Bu soyut yazın, bilim ve felsefe dili yaratımının karmaşık süreci, Kliment Ohridski, Konstantin Preslavski ve özellikle Yoan Ekzarh Bılgarski tarafından ürdürölüp zenginleştirildi.

Kliment Ohridski, Yoan Ekzarh, Konstantin Preslavski (IX. - X. yy.), Tırnovo Yazın Ekolü (XIV. yy.), Patrik Evtimiy, Kiprian ve Tsamblak'ın temellendirilmiş ontolojik, bilgi kuramsal ve etik görüşleri, öz bakımından, Konstantin Kiril - Feylesof'un felsefeye kazandırdığı tanımlamanın yansısını taşıyordu. Bu tanımlama Ortaçağ Bulgar felsefe düşüncesinin ana eksenini oldu. Zamanla, bu eksen çevresinde, felsefe sorunlarını yorumlama alanı genişledi ve derinleşti.

Yoan Ekzarh Bılgarski (IX. - X. yy.), bu dönemin en seçkin kuramcısıdır. O, *Gökyüzü* ve *Altı Günlük* başlıklı yapıtlarıyla tüm İslav halkları arasında en fazla tanınan feylesof oldu. Yoan Ekzarh, eski Yunan maddecilerin yaratılıştan önce, biçimlenmemiş maddenin var olduğuna ilişkin görüşlerini ve bunun yanı sıra, şu veya bu maddeyi varlığın tözel temeli olarak mutlaklaştıran görüşleri eleştirdi. Yoan Ekzarh şöyle diyor: «...Neden sen Parmenides ve sen Tales boşuna konuşuyorsunuz ve sen Demokri-

tos ve Diyogenes neden konuşuyor ve yalan söylüyorsunuz ki, hava, su ve ateş birincil öğelermiş ve neden birçok ve sayısız nesnenin bireşimini, birleşmesini küçümsüyorsunuz, neden birbirinizle çelişkiye düşerek birçok sözcükle ve sözebeliği yaparak, görülen her şeyin yaratma gücünü olduğu gibi aktarıyorsunuz?..»

Yoan Ekzarh, tinsel tekçilikten (monisme) sapmaları da eleştirdi. Öğelerle ilgili görüşü İlkçağ bilginlerinden alıp benimsemiş olduğu halde, bunları tözel başlangıçlar olarak değil, Tanrı tarafından amaca uygun biçimde, belirli orantıda yaratılmış maddesel dünyanın kurucu öğeleri olarak düşündü. Yoan Ekzarh'ın, eski Bulgar felsefe kültürünün oluşumunda ve eski Bulgar dilinde kavramsal - kategori aygıtının ve bilimsel terminolojinin yaratılmasında olağanüstü hizmetleri vardır. Yoan Ekzarh, Bulgar kültüründe ilk bütünsel felsefi dünya görüşünü ve etik dizgeyi yarattı.

Feodal toplumun olumsuz çelişkileri Bogomiller mezhebinin ortaya çıkması ve geniş biçimde yayılmasına sosyal temel oldu. Bogomiller mezhebi, sosyal-ülküsel alana evrendoğum, evrenbilim ve etik sorunlara, yani felsefi sorunlara ve sosyal programa dayalı olarak tamamen biçimlenmiş bir dini dünya görüşüyle çıktı.

X. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Bogomilcilik, dini-sosyal nitelikte bir öğretiydi. Kurucusu, bir Bulgar din adamı olan Bogomil'dir. Adını da buradan alır. Reformcu bir hareket olarak Bogomilcilik, hakları ellerinden alınmış ve köleleştirilmiş köylü kitlelerin çıkarlarının ülküsel ifadesiydi.

Yoan İncili ya da öteki adıyla *Gizli Kitap*, Bogomillerin başlıca yapıtıydı. Bogomilcilik öğretisi evrenbilim görüşlerini, hristolojik (İsa'yı, dünyanın kurtarıcısı olarak tanıtan öğreti) ve eshatolojik (dünya ve insanın sonuna ilişkin dini öğreti) görüşleri içerir. Bogomillerin evrenbilimsel görüşlerine göre insanın çevresindeki gerçeklik, görünmeyen tinsel ve görünen maddesel dünyadan ibarettir. Görünmeyen dünyanın ve onunla birlikte görülen dünyanın öğeleri ateş, su, hava ve yeryüzünün yaratıcısı Tanrıdır. Bu başlangıçsız dünya daha sonra insanı ve yaşama koşullarını yaratan İblis tarafından yeniden düzenlenmiştir.

Bogomiller, resmi Hristiyan kilisesinin dini gizleri ve törelerini yadsımaaktaydı. Bogomiller, İsa'yla birleşme amacıyla düzenlenen dini törenlerde verilen şarap ve ekmeği, doğal şarap ve ekmek; kutsal kişilerin kalıntıları olarak tanıtılanları sıradan insan kalıntıları; kilisede ad verme törenini de, bebeği basit bir suya sokmak olarak kabul etmekteydiler. Bogomiller, kendilerini

eleştirenlerle giriştikleri tartışmalarda sağduyu mantığına dayanıyorlardı. İsa'nın mucizelerini mecazi anlamda yorumlayarak, kendisini Sözle (Kelâm'la) eşanlamlı görmekteydiler. Onlara göre İsa, yalnız Söz'de görünmüş, fakat gerçekte, yeryüzünde tanrısal insan olarak yaşamamıştır.

Bogomiller, insanın dünyayı algılama olanaklarına iyimserlikle yanaşıyorlardı. Sosyo-politik görüşler, Bogomiller öğretisinde özel yer tutar. O zamanki sosyo-politik gerçekliğe, feodal düzene ve buna bağlı sosyal eşitsizlik, sömürü, savaş, zorbalık ve insan kıyımı gibi olgulara karşı çıkmak, bu öğretinin özünü oluşturur. Bogomillerin başlıca eleştiricisi Prezviter Kozma şöyle diyor: «...Onlar, zenginlere küfrediyor, kendinden olanları, efendilerine boyun eğmemeye öğretiyor; Çar'dan nefret ediyor; aksakallara küfrediyor, beyleri suçluyor; Çar için çalışanları, Tanrının düşmanı olarak tanıtıyor ve kullara, efendileri için çalışmamayı buyuruyor...». Bogomillerin, bütün mülkler üzerinde, ilk Hristiyan toplumlarının tüketim ortaklaşacılığı doğrultusundaki toplumsal mülkiyet hakkına ilişkin görüşünün akılcıl bir özelliği vardır. Bogomiller öğretisinin sosyal öğeleri onu, başka halkların da köleleştirilmiş kitleleri için yaşamsal ve çekici bir öğreti durumuna getirdi. Bogomilcilik Balkan Yarımadasına yayıldıktan başka, bu öğretinin ülküleri Fransa ve İtalya'da Katarlar ve Albigeois'lar tarafından da benimsendi; kısmen İngiltere, Almanya ve Rusya'da da yayıldı.

Bulgaristan, 1018 yılında Bizanslılarca ele geçirildi. 1187 yılına kadar süren bu devlet yıkımı, ülkenin her türlü ilerleyişini durdurdu. Bizans köleliği dönemi, Bulgar kültürünün gelişmesini engelledi ve yozlaştırdı. Asen'ler döneminde Bizans egemenliğinden kurtuluş (XII. yy.) ve Çar İvan Asen II dönemindeki ekonomik ilerleme, kültürel-felsefi geleneklerin yeni atılımına gerekli önkoşulları oluşturdu.

XIV. yüzyılda ortaya çıkan ve kendi aralarında mücadele eden İsihastlar, Varlaamcılar, Ademciler, geç Bogomiller vb., gibi değişik tarikat ve mezhepler ortamında teolojik felsefe düşüncesinin önemli belirtileri gözlenir. Tırnovo Yazın Ekolü ve Patrik Evtimiy (XIV. yy.) İsihazmin (tam suskunluk gibi yöntemlerle Tanrıyla birleşebileceğini öne süren dini öğreti) kuram ve uygulamasını savunarak, ilkelerini geliştirdi. Kültürün eski bağlantıları yenilenerek, sonuçları XV. yüzyılda belirginlik kazanan bir entelektüel gelişme süreci başlatıldı. Bu dönemde, felsefi açıdan, İsihastlar ve Varlaamcılar arasında bilgikuramı sorunları konusundaki tartışma en ilginçidir. Teolojik terminolojiye rağ-

men bu sorunlar konusundaki tartışmalarda, insanın dünyayı algılama olanakları, özün ve olgunun öğrenilebilirliği, kavram ve nesnenin gerçekliği sorunu irdelendi. Tırnovo Yazın Ekolü'nün felsefi görüşleri, Kiprian, G. Tsamblak, K. Kostenecki vb., tarafından da geliştirildi.

Osmanlı egemenliği döneminde (XIV. - XIX. yy.) Bulgar toplumbilim, felsefe ve tanrıbilim düşünüşü, genellikle Katolik hareket olarak bilinen hareket çerçevesinde belirli etkinlikler gösterdi. Frants Ksaver de Peyačević, Yakov Peyačević ve Hristofor Peykiç tarafından yaratılan felsefe, katolik skolastik doğrultusundaydı. Felsefe açısından, Yakov Peyačević'in felsefi savları, özellikle ilginçtir. Bunlarda skolastik Aristoteles gelenekleri korunmuş ve sürdürülmüştür.

II

Bulgar felsefi düşüncesinin gelişmesindeki ikinci dönem, Uyanış ve Aydınlanma çağını kapsıyor. Uyanış Devri felsefe düşüncesinin en belirgin yönü, giderek toplumsal bilincin bağımsızlaşması ve XIX. yüzyılın ilk yarısında dinsel örtüsünden adım adım sıyrılmasında kendini gösterir. Bu dönemde ekonomik ilişkilerin gelişmesi ve Bulgar halkının ulusal ve sosyal bağımsızlık uğrundaki devrimsel mücadelesinin geniş boyutlar alması temelinde, erken demokratik aydınlanma ideolojisi biçimlendi. Kırım Savaşı'ndan (1853 - 1856) sonra, Bulgar halkının ulusal kurtuluş mücadelesinin amaçları ve kültürel süreçlerin gelişmesiyle bağlantı içinde ve değişik felsefi-sosyolojik önkoşullar çerçevesinde, birbirinin karşısı olan ideolojik akımlar oluştu. Devrimci demokratların ideolojisi, maddeci felsefe temeline dayanmaktaydı. Evrimci ve reformist akım ise, kuramsal bakımdan idealizm felsefesi ve tanrıbilim temeli üzerinde gelişti.

Petir Beron (1800 - 1871), Bulgar Uyanış Devri'nin ilk aşamasının en seçkin düşünürüdür. Petir Beron, Panepistemi (Genel Bilgi, Genel Bilim) adıyla bir doğa felsefesi dizgesi ortaya koydu. Beron, bu dizgesinin bilimsel yanını, *İslav Felsefesi* (Pırag, 1856, Almanca) ve *Fiziksel ve Doğal Bilimlerin Kökeni ve Matematik ve Tinsel Bilimler* (Paris, 1858, Fransızca) adlı yapıtlarında açıkladı. Petir Beron, doğa felsefesine ilişkin dizgesinin geliştirilmiş şeklini, yedi ciltlik *Panepistemiya* (Paris, 1861 - 1867, Fransızca) başlıklı yapıtında tanıttı. Beron, Aristoteles felsefesinin etkisi altında kaldı. Panepistemi, maddesel evrenin kökeni

ve devinim yasalarının; insanın, dünyayı algılama ilkelerinin öğretisidir. Beron bu öğretisinde, birincil tözün, devinim yeteneğine sahip olmayan bir tür birincil fluid-elektir (sıvı) olduğu savını temel olarak ileri sürdü.

Beron'a göre hareketsiz olan «sıvı», bütün mekânı doldurur. «Sıvı», zaman kavramının dışındadır, bağdaşıktır. Beron'a göre, ikinci bir töz de, yani yüce bir etkiyle birincil ve devinimsiz «sıvı»yı harekete geçiren yüce bir güç de (Tanrı da) vardır.

Bu konuda Beron'un ikiciliği belirginlik kazanır. Devinim yeteneği kazanan ve değişik «sıvılar»ın karışmasıyla meydana gelen nesneler dünyası, kendi yasaları gereğince geliştiği için Tanrının müdahalesine, gerek kalmamıştır. Beron, bilgikuramı alanında, dünyanın algılanabilirliği ilkesini savundu. Sensualizmini (duyumculuk) biçimler kuramı temeline dayandırdı. Yansı kuramı doğrultusunda, insan bilincinin, maddesel dünyanın kopyası, fotoğrafı olduğu görüşünü öne sürdü. Beron'a göre dünyayı algılama sürecinde sezgilerle birlikte kavramlar da özel rol oynar. İnsanın dünyayı öğrenme, kavrama uğraşı, amaca yönelik, planlı ve önceden düşünülmüş bir uğraştır. İnsanın konuşma dili, algı sürecinde önemli bir öğedir. Beron, toplumbilimi dalında natüralist (doğacı) görüşlere bağlı kaldı. Bunlara göre insan toplumu, halk topluluğu, coğrafi ortam ve dil gibi etkenler sonucunda ortaya çıkar ve gelişir.

Bulgar felsefi düşüncesinde, maddecilik geleneğinin kurucusu İvan Seliminski'dir (1799 - 1867). Seliminski, seçkin düşünür, aydınlanmacı ve politika eylemcisidir. Görüşlerinin oluşumu ve biçimlenmesi üzerinde, Fransız maddeci düşüncesinin, Yunan felsefesinin ve XIX. yüzyılın Alman doğa-biliminin güçlü bir etkisi olmuştur. Seliminski'nin felsefi görüşleri, antropolojik maddecilik olarak nitelenebilir. Seliminski, dünyanın tözünün yorumlanmasında, devinimin Tanrıdan kaynaklandığı görüşünü aşarak, Petir Beron'a oranla ileri bir adım attı. Seliminski'ye göre, madde ve onun içsel devinim özelliği, varolan dünyanın tek temelidir. Organik madde de, insan toplumu da, tüm maddesel dünya da, doğanın ana yasasının, gelişme yasasının güdümündedir. Seliminski doğa-bilimi alanında Lamarkçı doğrultuda evrim görüşlerini tanıttı ve savundu; toplumbilimi dalında natüralizmi benimsedi. Ona göre, ekonomik yasa toplumsal gelişmenin temelinde yer alır. Bu yasaya göre, tüketebilmek için tüm insanlar üretim yapmalıdır. Tinsel yetkinleşme yasası, toplumsal gelişmede yürürlükte bulunan ikinci yasadır. İnsanın doğal görevi ilkesinden hareket eden Seliminski, mutluluk coşkusunun insan-

lığa özgü doğal bir coşku olduğu savını ileri sürdü. Onun felsefe alanındaki maddeci anlayış çizgisi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında devrimci demokratlardan Lüben Karavelov, Hristo Botev ve bunlarla birlikte aydınlıkçı demokrat Todor İkonomov (1838 - 1892) tarafından sürdürüldü.

Bulgar Merkez Devrim Komitesi Başkanı görevinde bulunan Lüben Karavelov (1834 - 1879) büyük Bulgar gerçekçi yazarı, gazetecisi ve denemecisiydi. Felsefe alanında, «gerçek yaşam ya da doğal felsefe» denilen görüşü savundu. Bu açıdan Hegel'in idealizmini ve tanrıbilimi eleştirdi. Dünya görüşü Rus devrimci-demokratları, Batı aydınlanmacıları ve Alman vülger maddecilerinin etkisi çerçevesinde oluştu. Antropolojik maddecilik, felsefi görüşlerinin temeliydi. Maddenin birincilliği ve ruhun ikincilliğini kabul eden Karavelov, hedefi insan olan «gerçek felsefe» görüşünü temellendirme uğrunda çaba harcadı. Karavelov, iki temele, iki ilkeye - bilim ve insan bilgisine - dayalı bir antropolojik felsefe ortaya koydu; «bilgi kuvvettir» ve «kendini tanı» formüllerini yol gösterici olarak benimsedi. Kısacası Karavelov tarafından yaratılan dünya görüşü doğabilimi ve insanbilimi arasındaki birliğe dayalıydı.

Lüben Karavelov edebiyat eleştirisi ve estetik alanında da önemli yapıtlar verdi. Bu alanlarda gerçekçi estetiğin maddeci yorumcusu olarak isim yaptı.

Büyük ozan, maddeci, feylesof Hristo Botev (1848 - 1876) ise, en seçkin devrimci-demokratlardan biriydi. Hristo Botev'in görüşleri Rus devrimci-demokratlarının (öncelikle A.İ. Hertzen ve N.G. Çernişevski'nin) ve ütöpik sosyalizm fikirlerinin etkisi altında biçimlendi. Halk yığınlarının umutları, Botev'in ideolojisinde en tam ifadesini buldu. Bulgar halkının hem ulusal, hem de sosyal kurtuluşu uğrunda savaşım veren Botev, sosyalist fikirlerin gerçekleştirilmesi için çaba harcadı. Botev, kendi sosyal ülkü anlayışı içinde enternasyonalizm ilkelerini savundu ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı olan devrime Türk emekçilerin, Bulgar halkıyla birlikte katılacakları savını temellendirdi. Botev bu görüşten yola çıkarak, halklar arasında sağduyulu ve kardeşçe birliğin, halkların yoksulluğunu, çilelerini ve sömürüyü ortadan kaldıracığını, ileri bir toplum kuracağını söyledi.

Paris Komünü ve Birinci Enternasyonal'in belirli etkisine rağmen, Botev'in sosyalizmi, ütöpizmin sınırları dışına çıkamadı. Botev felsefe alanında Tanrının ve doğaüstü güçlerin varlığına ilişkin her türlü görüşü reddetti. Bilinci ikincil ve maddeye bağımlı sayarak, dünyayı olduğu gibi kabul etti. Devinim ve ge-

lişim ilkesini savunan Botev, doğada olduğu gibi toplumda da çelişkiler arasındaki mücadelenin, yeniyle eski arasındaki mücadeledenin, devrimin kaynağı olduğu görüşündeydi. Botev'in maddeci dünya görüşünde diyalektik bir yan da vardı. Bu temel üzerinde, tanrıtanımaz düşünceyi benimsedi, toplumbilimi alanında özdeksel etkenlerin toplumsal gelişmedeki önemini vurguladı. Botev'in fikirleri ve şiiri, daha sonraki tüm kuşaklar üzerinde büyük etki gösterdi.

Uyanış Devri çağında idealist görüşler, öncelikle Vasil Stoyanov - Beron (1824 - 1902) tarafından geliştirildi. Beron, mantık ve doğabilimi alanında çalışmalar yaptı. Kant'ın biçimsel önsellik görüşü doğrultusunda kaleme aldığı *Mantık* (Viyana, 1861), dikkati çekicidir. Beron bu yapıtında, Rus mantıkçısı V. N. Karpov'un etkisiyle tikel ve tümel sorunlarını; gerçek ve mantıksal dizge oluşturma sorunlarını irdeler. Felsefe, toplumbilim ve etik alanında idealizm görüşleri Marko Balabanov (1824 - 1929) ve Lazar Yovçev (Ekzarh Yosif I, 1840 - 1915) tarafından da savunuldu.

III

Bulgar felsefe düşününün gelişmesinin üçüncü aşamasında bir yandan idealist felsefe görüşleri yaygınlık kazanırken, öte yandan Marksist felsefe düşününün tanıtılması ve geliştirilmesi yolunda önemli adımlar atıldı. Bu aşamada, iki felsefi akım arasındaki mücadele de yoğunluk kazandı. İvan Güzelev, İvan Georgiev, Krüstü Krıstev, Nikola Aleksiev vb., bu aşamada idealist felsefenin başlıca temsilcileriydi.

Berkeley doğrultusunda bir idealist feylesof olan İvan Güzelev (1864 - 1919) maddeciliğin önemli eleştiricisiydi. Algının *öğeleri* (1904), *Bilincin Ürünü Olan Dünya* (1907) adlı yapıtları vardır. *Mutlak Algı* (1941) adlı yapıtı ölümünden sonra çıktı. Bunlar öznel idealizm anlayışını taşıyan yapıtlardır. Bu yapıtlarda, Güzelev'in öznel idealizmi dinsel gizemcilikle uyum içindedir. Güzelev matematik ve geometrinin mantıksal temellerinin, kanıtlar kuramının çözümlemesinden yola çıkarak, ontolojik ve bilgikuramsal sorunları irdeler. Mantık ve geometri arasındaki birliğe ilişkin görüşleri, çağcıl görüş açısından da anlamlı ve ilginçtir.

İvan Georgiev (1862 - 1936), felsefe tarihi sorunlarını, Yeni-Kantçılık açısından irdelleyen bir feylesoftur. *Dünya Felsefe Tarihi* başlıklı büyük yapıtının ancak, İlkçağ, Ortaçağ ve Uyanış

Devri felsefesinin gelişmesini kapsayan iki cildini, yayımlayabildi (1926 ve 1936).

Misıl (Düşünce) dergisinin başyazarı Dr. Kristü Krıstev'in (1866 - 1919), Bulgaristan'da yazın ve estetiğin gelişmesine büyük etkisi oldu. Yeni-Kantçılığın etkisi altında bulunan ve sanat alanında öznel-idealist ve biçimsel (formalist) anlayışı savunan Dr. Kristü Krıstev maddeciliğin ve Marksizmin eleştiricisiydi.

Nikola Aleksiev (1877 - 1912), isiho-fiziksel koşutçuluk açısından psikoloji sorunlarını irdeledi. Aleksiev *Duyguların Ana Biçimleri* (Sofya, 1907), *Güçlü Duygular Öğretisine Katkı* (Sofya, 1908) ve *İstenç Öğretisine Katkı* (Sofya, 1910) adlı yapıtlarında duyguları ve istenci inceledi. Ölümünden sonra yayımlanan *Hyppolyte Taine ve Tarih Felsefesi* (Sofya, 1915) başlıklı yapıtında Taine'in felsefi-tarihsel görüşüne eleştirel çözümlemeler getirdi.

Bu dönemde, burjuva ve küçük burjuva felsefi düşüncesiyle mücadele koşulları içinde diyalektik ve tarihsel maddecilik felsefesi de gelişti. Dimitır Blagoev (1856 - 1924) Bulgaristan'da ve Balkanlarda Marksizmin ve Marksist felsefenin en parlak temsilcisidir. Petersburg Üniversitesi'nde öğrenci olduğu yıllarda Marksizmi öğrendi; Bulgaristan'a döndükten sonra, 1919 yılında Bulgaristan Komünist Partisi'ne dönüşen Bulgar Sosyal Demokrat Partisi'ni (1891) kurdu. Blagoev, çeyrek yüzyıl boyunca *Novo Vreme* (Yeni Zaman) adlı kuramsal derginin editörlüğünü yaptı. Bu dergi sayfalarında felsefe, ekonomi, estetik ve başka sorunlara ilişkin yüzlerce yazı yayımladı. Blagoev, Bulgaristan'ın ekonomik gelişmesine, bilimsel sosyalizm ve felsefeye ilişkin bir dizi yapıt kaleme aldı. Bunlar arasında *Sosyalizm Nedir ve Bizde Sosyalizme Zemin Var mı?* (1891), *Sosyal ve Yazınsal Sorunlar* (1901) *Diyalektik Maddecilik ve Algı Kuramı* (1903 - 1904), *Bulgaristan'da Sosyalizm Tarihine Katkı* (1906), *Marksizme Doğru, Marksizmin Öğrenilmesine Giriş* (1911) gibi yapıtları büyük önem taşır. Blagoev, Marksizm klasiklerinden birçok yapıtı (G.V. Plehanov, vb.) Bulgarca'ya çevirdi.

Blagoev, narodniklere*, Yeni-Kantçılara, reformistlere ve burjuva felsefesinin öteki temsilcilerine karşı mücadele çerçevesinde diyalektik-maddecî dünya görüşünü savundu. Marksizmin özü olarak diyalektiğin rolü ve önemine dikkati çekti. Algı kuramını,

* XIX. yüzyılın ikinci yarısında ufak üreticilerin çıkarlarını dile getiren, köylüyü idealleştiren ve Marksizme karşı çıkan Rus köktenci aydınlarının hareketi.

gerçekliğin yansıması olarak geliştirdi. Estetik alanında, sanatta gerçekçilik, ve halkçılık ilkelerini temellendirdi; çeşitli eleştirmenlerin Marksizmi salt ekonomik öğretiyeye indirgeme denemelerini esaslı biçimde çürüttü. Tarihsel maddeciliğin diyalektik maddecilikten koparılmasına yönelik çabaları eleştirdi. Marks ve Engels öğretisinin felsefi temeli olarak diyalektik ve tarihsel maddeciliği temellendirdi ve buna açıklık getirdi. Marksizmin ortaya çıkmasının, tüm felsefe tarihinde köklü bir dönüşüm olduğunu, diyalektik maddeciliğin ilkece yeni ve özgün bir felsefe oluşturduğunu vurguladı.

Blagoev'in burjuva ideolojisi ve idealist felsefeye karşı savaşımı Georgi Kirkov (1867 - 1919), Gavril Georgiev (1870 - 1917), Todor Petrov (1879 - 1924), Dr. Petır Genov (1880 - 1923), Dr. Stamen İliyev (1883 - 1923), Dr. Tenü Stoilov (1879 - 1923), İvan Manev (1887 - 1925) vb., Bulgar Marksistleri tarafından desteklendi. Onlar, Blagoev'in görüşlerini paylaşan öğrencileriydi. Her birinin, Marksist felsefenin savunulmasına, yaygınlaştırılmasına ve Bulgar gerçeklerine uygulanmasına belirgin katkıları vardır.

Avrupa'da moda olan Bergsonculuk, Freudçuluk, pragmacılık vb., gibi idealist felsefe akımları, 20'li ve 30'lu yıllarda Bulgaristan'da, geniş biçimde tanıtıldı. Bunlardan «Ramke'cilik», en yaygın ve etkili olanıydı. Bu felsefi akımın Bulgaristan'da yayılmasında ve diyalektik maddecilikle mücadeleye girmesinde Profesör Dimitır Mihalçev'in (1880 - 1967) büyük rolü oldu. Mihalçev, bu doğrultudaki çalışmalarına Birinci Dünya Savaşından önce Yeni-Kantçılık doğrultusunda ve Marksist algı kuramını eleştirmeye girişerek, başladı; zamanla Ramke felsefesinin en seçkin temsilcisi ve tanıtıcısı durumuna geldi. *Biçim ve Yaklaşım* (1914 - 1932) ve *Bilim Olarak Felsefe* (1933 - 1946) gibi temel yapıtlarında felsefede üçüncü bir yolun varlığını savundu. Mihalçev, yansı kuramını reddederken, algının, verinin dolaysız ürünü olduğunu ileri sürer. Ona göre, felsefenin konusu nesnel gerçeklik değil, bilincin dolaysız verileridir. Felsefeyi, başat bilim olarak görür. Yapıtlarıyla ve editörlüğünü yaptığı *Filosovski Pregled* «Felsefi Özet» dergisiyle, aydınlar üzerinde büyük etki gösterdiği için, Ramke felsefesine karşı mücadele, Marksist felsefenin başlıca görevi haline geldi. Mihalçev, politika alanında demokratik güçlerin yanında yer aldığı; ırkçılığı ve toplumbiliminde «biyolojizm»i eleştirdiği için aydınlar arasında geniş etki yapmıştı.

Ekim Sosyalist Devrimi ve Bulgar halkının faşizme karşı Eylül Ayaklanması (1923), Bulgaristan'da toplumsal ve felsefi düşüncenin yeni bir aşamaya girmesine yol açtı. Georgi Dimit-

rov'un (1882 - 1949) bu doğrultuda büyük katkıları olmuştur. Dimitrov, daha Eylül anti-faşist ayaklanması sırasında kaleme aldığı bir dizi yazıda, ülkede tüm emekçilerin ve ilerici güçlerin faşizme karşı savaşında «Tek Cephe»de birleşmesi görüşünü temellendirdi. Dimitrov'un, kapitalist düzenin genel bunalımına ilişkin somut çözümlmeleri, faşizmin özü, amaçları ve sosyal içeriği konusundaki açıklamaları ve faşizmi, sınıflar üstü bir güç olarak görenlere yönelttiği eleştiriler, Marksizmin yaratıcı bir biçimde geliştirilmesinin örnekleridir. Dimitrov, kuram ve uygulamanın birliğine ilişkin Marksist ilkeyi yaşama geçirerek, sınırlı uygulamaya ve kuramın küçümsenmesine karşı amansızca savaştı. Halkın, Hitlerciliğe karşı anti-faşist savaşımı döneminde, «Vatan Cephesi» oluşturulması gerekliliğini kuramsal olarak temellendiren de Dimitrov'dur.

Todor Pavlov ve Sava Ganovski gibi Marksistlerin yapıtlarının ve eylemlerinin, idealist felsefe ve ideolojiye karşı mücadelede büyük rolü olmuştur.

Todor Pavlov'un (1890 - 1977) zengin ve çokyönlü toplumsal-politik ve felsefi çalışmaları, Bulgar işçi hareketiyle sıkı bağlantı içindeydi. Pavlov, *Diyalektik Maddecilik ve Bireyler Kuramı* (1929), *İdealizm ve Maddecilik* (1929) ve *Ramkecilik ve Maddecilik* (1930) başlıklı yapıtlarında Marksist felsefe ve yöntembilimine dayanarak, Dimitır Mihalçev'in Alman feylesofu Ramke'den esinlenen felsefi görüşünü; Marksist bilgikuramının ve tarihsel maddeciliğin çarpıtılmasını eleştirdi. Pavlov, idealizme karşı mücadelesinde, tutarlı bir maddeci diyalektik anlayışla, algı sorunlarının kuramsal açıdan irdelenmesi ve yorumlanması üzerinde özellikle durdu.

Pavlov, temel yapıtı sayılan *Yansı Kuramı*'nı Sovyetler Birliği'nde yayınladı. Bu yapıtında maddeci diyalektiğin yansı kavramını, maddenin genel özelliği olarak özgün biçimde geliştirdi. Çok sayıda doğabilimi kanıtına dayanarak, algının, nesnel gerçekliğin öznel biçimi olduğu savını ileri sürdü; gerçek sorununu, kuram ve uygulamanın birliği sorununu, bilimsel ve sanatsal yöntem sorununu irdeledi. Pavlov'un bu yapıtı tüm dünya Marksist felsefesini etkilemiştir.

Pavlov, *Maddecilik ve Öteki Felsefi Öğretiler* adlı yapıtında maddeci felsefe sorunlarını irdelerken, Bulgaristan'da zemin bulan Bergsonculuk, Freudçuluk, Machcılık, mekanik maddecilik vb., gibi Marksizme düşman felsefi akımları esaslı biçimde eleştirdi.

Pavlov'un, Marksist estetiğe de özgün katkıları vardır. *Sanatın Genel Kuramı* adlı büyük yapıtında (1938) toplumsal ideolojik üstyapı olgusu olarak, sanatın özelliğini ve önemini açıkladı; sanatın özgüllüğünün, diyalektik birlikten, biçimlerin tipikliğinden, ülküsel öz ve estetik duygulanımdan oluştuğunu gösterdi. Sosyalist gerçekçiliğin temellerinin, sosyalist gerçeklikte olduğunu kanıtladı. Özgül bir yansıma, bir gerçeklik olarak ele aldığı sanatta, dünya görüşü ve sanatsal yöntem arasındaki ilişki sorununu irdeledi.

Marksist literatürde, klasiklerin bıraktığı kuramsal mirasın benimsenmesi gerekliliğini ilk olarak gündeme getirenlerden biri Ordinarius Profesör Sava Ganovski'dir (doğ. 1897). Ganovski bu sorunu, 1927 yılında diyalektik konusunda yayımladığı yazılarında ve *Felsefenin Ana Yönleri* (1934) adlı yapıtında ele aldı. Ayrıca, diyalektik mantık ve bilgikuramının birliği ve özdeşliği sorununu inceledi.

Ganovski *Bilimsel Felsefenin Esas Yasaları* (1940) adlı yapıtında özellikle bu mirasın tanıtılması ve bundan yararlanılması sorununa yer verdi. Bu yapıtında, idealizmi eleştirerek, Marksist felsefenin başat yasalarını ve kategorilerini ele aldı. Felsefe tarihi konusundaki birçok yapıtında, idealist felsefenin temsilcileriyle çetin tartışmalara girdi; İv. Georgov'un felsefe tarihine ilişkin yanılgılarının iç yüzünü gösterdi. Faşist gericilik yıllarında, ırkçılık ideolojisine karşı birçok yazı yayımladı. Pedagoji ve eğitim sorunları alanında, daha 30'lu yıllarda başlattığı çalışmalarını bugün de sürdürüyor.

IV

Bulgar felsefe düşüncesinin gelişmesindeki dördüncü dönem sosyalist devrimin gerçekleşmesinden sonra başladı. İdealist felsefe kalıntılarının aşılması uğraşları, bu dönemin en belirgin çizgilerini oluşturdu. Marksist felsefe, emekçi kitlelerin, aydınların egemen dünya görüşü ve tüm bilimlerin yöntemsel temeli oldu. Marksist felsefenin yaygınlaştırılması ve geliştirilmesi için öğretim sisteminin tüm kollarında okutulan dersler diyalektik maddecilik ilkeleri üzerinde yeniden düzenlendi, Bulgaristan Bilimler Akademisi içinde Felsefe Enstitüsü kuruldu ve yüksek okullara Marksizm dersleri kondu.

Bu son dönemde, Bulgar feylesofları, burjuva ideolojisi kalıntılarının temizlenmesi, felsefenin günlük yaşama bağlanması,

özel bilimlerin yöntemsel sorunlarının irdelenip belirlenmesi Marksizm'in çarpıtılmasına yönelik denemelerle mücadele edilmesi gibi sorunlar üzerinde duruyorlar.

Bulgar feylesofları, Ramkeciliğin felsefe akımı olarak aşılması için geniş boyutlu bir tartışma başlatmışlardı. Bu yönde, *Gerici İdealist Bir Felsefenin Bilançosu* (1953) adlı yapıtıyla Todor Pavlov büyük rol oynadı. Pavlov, *Diyalektik Maddeci Felsefe ve Özel Bilimler* (1956), *Diyalektik Maddeciliğin Aydınlığında İ.P. Pavlov Öğretisinin Özü* (1956), *Bulgaristan'da Marksist Tarihi Üstüne* (1954), *Marksist Estetik, Yazın Bilimi ve Eleştirisi* (1954), *Yansı Kuramı ve Çağımız* (1961) vb. gibi, özel bilimlerin yöntembilimi dalında birçok yapıt da yayımladı. Bu yapıtlarında, yansının diyalektik maddeci öğretisini ve diyalektik maddeciliğin yöntemsel işlevini geliştirdi.

Sava Ganovski, sosyalist devrimden sonra *Felsefe Tarihi* (1945, 1973) ve *Toplumsal-Ekonomik Oluşum ve Barış İçinde Yanyana Yaşama* adlı yapıtlarını yayımladı. Kültür devrimi ve Marksizm klasiklerinin felsefi mirası sorunları alanında çalışmalar yaptı. Bulgar felsefi düşüncesinin son aşamasını irdeledi; özel ve toplumsal bilimlerin, öncelikle pedagojinin, psikolojinin, tarihin vb., yöntemsel açıdan yeniden düzenlenmesine büyük katkıda bulundu.

Marksist felsefe sorunları As. Kiselinçev'in (1905 - 1960) yapıtlarında da geniş yer buldu. Kiselinçev, *Marksist Yansı Kuramı ve İ.P. Pavlov'un Sinir Sistemi Öğretisi* (1954) adlı yapıtında, yansı sorununa, yansının, nesnel koşullara ve niteliklere organizmanın bir tepkisi olduğunu ileri sürerek açıklık getirme denemesinde bulundu. Algının, psikolojik süreç olarak biçimi bakımından öznel, nesnel varlıkların ve olguların yansıması olarak da, özü bakımından nesnel olduğu savını ileri sürdü. Marksist psikoloji ve diyalektik yöntemin birçok sorunu konusunda da çalışmalar yaptı.

Bulgar felsefesinde eski bir geleneği olan diyalektik maddecilik ve algı kuramı sorunları alanındaki çalışmaların yanı sıra, 50'li yılların sonlarında ve 60'lı yıllarda özel bilimlerin yöntemsel sorunları yoğun biçimde irdelendi. Profesör Azarâ Polikarov, doğabiliminin birçok felsefi sorunu konusunda incelemeler yaptı. *Görecelik ve Kvantumlar* adlı temel yapıtında çağdaş fizik biliminin başat sorunlarını irdeledi. Profesör Polikarov *Madde ve Algı* (1960) ve *Bilimsel Algının Yöntembilimi* (1973) yapıtlarında diyalektik maddecilik sorunlarını ele aldı.

Ordinarius Profesör Nikolay İribacakov, çok yönlü felsefi

araştırmalarında felsefe tarihi sorunlarını inceledi, çağdaş burjuva felsefesini ve anti-Marksizmi (*Marksizmin Çağdaş Eleştirileri* — 1962 *Klio*, *Burjuva Felsefesi Mahkemesinde*, — 1971 — vb.) eleştirdi. Ayrıca, biyolojinin felsefi sorunları ve sosyalist gelişme sorunları konusunda da çalışmalar yaptı. Sözelimi *Gelişkin Sosyalist Toplum* adlı yapıtında, ileri sosyalizmin aşamalarını, bunların başat özelliklerini ve ölçütlerini irdeledi.

Profesör A. Binkov, *Mantık* (Sofya, 1958), *Mantık Tarihi* (Sofya, 1950), *Düşünme ve Dil* (Sofya, 1960) ve *Diyalektik Mantık* (Sofya, 1971) adlı yapıtlarında biçimsel mantık, mantık tarihi ve diyalektik mantık sorunları üzerinde durdu. Profesör D. Spasov ise *Dilbilimi Felsefesi*, *Felsefi Dilbilime Karşı* adlı yapıtında, matematiksel ve simgesel mantık sorunlarını ele aldı.

Bulgar ve Sovyet feylesoflarının ortak çabalarıyla yaratılan kolektif monografiler, Bulgaristan'da felsefi düşüncenin ilginç bir olgusudur. Sözelimi, algı kuramı, felsefe tarihi, etik, estetik, bilimsel tanrıtanımazlık, burjuva felsefesinin eleştirisi vb., konularda bu gibi yapıtlar yayımlandı. Burada, Rusça ve Bulgarca olarak yayımlanan ve kolektif çalışma ürünü olan *Yansı Kuramı ve Çağımız* (1969) ve Rusça olarak yayımlanan üç ciltlik *Yansı Kuramının Sorunları* (Sofya, 1973) yapıtlarını özellikle vurgulamak gerek. Bu yapıtlarda Bulgar ve Sovyet feylesoflarının bilgikuramı, maddeci diyalektik ve felsefenin çeşitli alanlarındaki yeni çözümlemeleri yer alıyor.

Profesör K. Vasilev, Profesör P. Gindev, Profesör T. Stoyçev St. Popov ve başka feylesoflar tarihsel maddecilik sorunları üzerinde çalışıyorlar. *Felsefe Tarihine Giriş* (1961), Profesör K. Vasilev'in temel yapıtıdır. Profesör N. Stefanov toplum-biliminin yöntemleri alanında (*Tarihsel Bilimin Yöntembilim Sorunları*, Sofya, 1962; *Yapısal Çözümlemenin Yöntembilimi Sorunları*, Sofya, 1967) önemli yapıtlar yayımladı. Profesör P. Gindev yöntembilimi sorunları ve sosyal algı sorunları konusunda (*Felsefe ve Sosyal Algı*, Sofya, 1978) çalışmalar yapıyor. Profesör T. Stoyçev yapıtlarında ideolojinin güncel sorunlarını ve tarihsel maddeciliğin toplumsal yaşam ve toplumsal bilinç kategorilerini inceliyor.

Profesör Stefan Vasilev, etik sorunlarına eğiliyor. Profesör Angelov *Bilim Olarak Etik* (1970) adlı temel yapıtında, felsefe bilimi dışında bağımsız bir etik kuramının yaratılması gereğini belirtiyor.

Orta ve daha genç kuşaktan Bulgar Marksist feylesofları, diyalektik ve tarihsel maddecilik ve felsefe biliminin şu dalların-

da ilginç yapıtlar vermişlerdir: Etik (V. Momov vb.), estetik (Kr. Goranov, İ. Pasi, E. Nikolov vb.) din ve bilimsel tanrıtanı-mazlık (N. Mizov vb.), sorunları konusunda da önemli yapıtlar yayımlandı. Sosyal yönetim kuramı, (M. Markov vb.), toplumsal oiguların incelenmesinde dizgesel-yapısal yaklaşım ve matema-tiksel sayılama yöntemlerini modelleştirme, öngörme ve uygula-ma alanında da önemli sonuçlara varıldı. Bütün bunlarla birlik-te felsefe tarihinin yöntem bilimi sorunları (M. Biçvarov vb.), kla-sik ve ulusal felsefe kalıtımı sorunları, Rus - Bulgar ve Sovyet - Bulgar felsefe ilişkileri ve işbirliği (M. Biçvarov, K. Andreev, Sl. Slavov vb.) sorunları da inceleniyor.

Bulgar felsefe düşününün IX. - XX. yüzyıllar arasındaki dö-nemde genel gelişme yönsemeleri ve başlıca belirgin çizgileri işte bunlardır.

DÜNYA YURTTAŞLIĞI AMACINA YÖNELİK GENEL BİR TARİH DÜŞÜNCESİ*

İMMANUEL KANT
Çeviren: Uluğ Nutku

Metafizik amaçla da olsa ne tür bir irade özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin olgular dünyasındaki görünüşleri, yani insan eylemleri yine de her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlenir. Tarih, sebepleri ne kadar derinlere gömülü olsa da, bu olguların anlatılışıyla ilgilidir; ve tarih insan iradesinin özgür eylemini *geniş boyutlarda* incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere. Aynı şekilde, bireylerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak gözümüze çarpan şeyleri, bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı umabiliriz. Evliliklerin, doğum ve ölümlerin sayıları da bir kurala göre önceden hesaplanamaz gibi görünüyor; çünkü insanın özgür iradesinin bunlar üzerindeki etkisi pek büyüktür. Oysa büyük ülkelerin yıllık istatistikleri bunların da tıpkı hava değişimleri gibi sabit doğa yasalarına bağlı olduklarını kanıtlıyor. Hava değişimleri kendi başlarına öyle belirsizdirler ki, tek başına olup bitmeleri önceden hesaplanamaz; ama bitkilerin büyümesinin, ırmakların akışının ve diğer doğal oluşumların bir bütün olarak tekbiçimli, kesintisiz süregitmesini sağlarlar. Birey olarak insanlar, hatta uluslar, herbiri kendi yolunda ve sıklıkla birbirlerine karşı bir amaç güderlerken, doğanın seçtiği bir yöne doğru bu farkında olmadan gidişleri üzerinde akıl yormazlar. Doğanın bilmedikleri hedefine doğru ilerlerler; bu hedefin ne olduğunu bilselerdi bile pek az ilgi duyarlardı.

İnsanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana

* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, *Immanuel Kants Werke*, C. 4, ss. 149-166, Bruno Cassirer, Berlin, 1922.

göre göttüklerinden, insanlığın (arılarda ve kunduzlardaki gibi) bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak olanaksızmış gibi görünür. İnsan eylemlerinin dünya sahnesine çıkışını seyrederken duyduğumuz bir hoşnutsuzluğu üstümüzden pek atamayız; çünkü bireysel eylemlerde arada bir görünen bilgeliğe karşın, sonunda bütün her şey akılsızlık ve çocukça oyalanma, sık sık da haylazlık ve muzırlıktır. Bunun sonucunda, üstünlüğünden bunca gurur duyan türümüz üzerinde nasıl bir fikir yürütmemiz gerektiğini bilemeyiz. Filozof, insanların toplu eylemlerinin, *onların kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına* yöneldiğini varsayamayacağından, tek çıkış yolu insan olaylarının bu anlamsız gidişi ardında *doğada bir amaç* bulmaya girişmesi ve kendi planları olmaksızın eyleyen bu yaratıkların bir tarihinin, doğanın belli bir planına göre olanaklı olup olmadığına karar vermesidir.— Şimdi böyle bir tarih için yönetici bir ilke bulmayı başarıp başaramayacağımızı görmek, sonra da bu ilkeye göre bir tarih yazmaya yetenekli insanın yaratılmasını doğaya bırakmak istiyoruz. Doğa, gezegenlerin dışmerkezli yörüngelerini hiç beklenmedik bir tarzda belli yasalara bağlayan bir Kepler'i ve bu yasaları genel bir doğal sebebe dayandırarak açıklayan bir Newton'u böyle yaratmış.

Birinci Önerme

Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir. Bütün hayvanlarda bu, dışsal ile içsel yani anatomik incelemeyle kanıtlanabilir. Kullanılmayacak bir uzvun bulunması yahut amacına ulaşmayan bir düzenleme, erekli [teleolojik. ç.] doğa teorisinde bir çelişkidir. Bu temel ilkeden vazgeçersek yasaya uygun işleyen bir doğayla değil de, amaçsız işleyen bir doğayla karşılaşırız; ve aklın yönetici ilkesinin yerini rastlantının kasveti alır.

İkinci Önerme

İnsanda, yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak aklın kullanımına yönelen doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilirler. Bir yaratıkta akıl o yaratığın, kendisindeki çeşitli güçleri kullanırken izlediği kuralları ve niyetleri doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine uzatmasını sağlayan bir yetenektir ve aklın tasarılarının ufku sınırsızdır. Fakat aklın kendisi içgüdüsel işlemez, çünkü onun bir bakış aşamasından diğerine adım adım ilerlemesi bir çaba, deneme ve öğrenim gerek-

tirir. Buna göre, doğal yeteneklerinin hepsini tam olarak nasıl kullanacağını öğrenmesi için her insanın çok uzun yaşaması gerekirdi; ve eğer doğa insan ömrünü kısa tutmuşsa (gerçekten de böyledir) türümüze ektiği çekirdeklerin, onun özgün eğilimine uyacak ölçüde gelişebilmesine kadar uzun, belki de hesaplana- maz sayıda, aydınlanmasını bir sonrakine devreden kuşakların gelip geçmesi gerekecektir. Ve bu gelişim derecesinin ulaşıldığı zaman noktası, insanın en azından aklındaki bir ide olarak çabalarının hedefi olmalıdır; yoksa onun doğal yeteneklerinin büyük bir kısmının boşunaymış ve amaçsızmış gibi görünmesi kaçınılmaz olurdu. Bu durumda bütün pratik ilkelerin terkedilmesi gerekirdi; ve bütün başka durumlar hakkında yargıda bulunurken, bilgeliğini temel ilke olarak almamız gereken doğanın yalnız insan konusunda çocukça oyunlara daldığı kuşkusu uyanırdı.

Üçüncü Önerme

Doğa insanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüğü olmadan kendi akıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir. Çünkü doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir; bunu yapması, bağışları bakımından doğanın maksadının açık bir belirtisiydi. İnsan içgüdüyle yönetilmemeliydi, ne de öğrenimi doğuştan bilgi donatımına dayanmalıydı; tersine, her şeyi kendisi yapmalıydı. İnsanın yiyeceğine ve giyeceğine ait araçları ile dış güvenliğini sağlayacak savunma araçları kendisi tarafından icat edilmeliydi. Bu yüzden doğa insana, ne öküzün boynuzlarını, ne aslanın pençesini ne de köpeğin dişlerini vermiştir; doğa ona yalnızca ellerini vermiştir. Yaşamayı için her türlü sevinç ve rahatlık sağlayan araçlarının, yetenek ve zekâsının, hatta iradesindeki iyiliğin bile kendi ürünü olması ondan istenmiştir. Doğa, insanı doğal araçlarla donatmada yaptığı tasarruftan sanki hoşnutluk duymuş; insanı hayvanlara özgü araçlarla donatmasında öyle tamahkâr davranmış ki, sanki insanın başlangıçtaki varlığının en önemli ihtiyacını kesinlikle ölçmüş. Böylece insandan sanki şunu istemiş: Eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu ilkelikten büyük bir becerikliliğe (dünyada olabileceği kadar), bir düşünme yetkinlikliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine olsun. Sanki doğa insanın iyi bir durumda olmasından çok onun her şeyi akli ile ölçüp biçmesini istemiş; çünkü insanın iş-

lerini bu şekilde yürütmesinde onu bekleyen birçok zahmet ve eziyet vardır. Öyle görünüyor ki, doğayı ilgilendiren, insanın iyi yaşaması değil de, onun hayata ve iyi yaşamaya layık olması için çalışmasıdır. Bunda yadırganacak iki nokta var: birincisi, önceki kuşakların sonrakiler için zahmet ve eziyet çekmelerinin, yani eskilerin başladıkları eserlerin daha çok geliştirilmesi için bir basamağın hazırlanmasının sanki doğanın niyeti olması. İkincisi, sonraki kuşakların, uzun geçmişe uzanan atalarının kendileri için hiç pay almadan hazırladıkları mutluluğa konmaları ve atalarının (bilinçli eğilimleri hiç olmadan) kurdukları binada oturma talihine ancak sonraki kuşakların sahip olmalarıdır. Ama bu durum ne kadar şaşırtıcı olursa olsun şunu kabul edersek o denli zorunludur da: Doğa bir hayvan türünün akıl sahibi olmasını, birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfının yeteneklerini yetkinleştirmesini yine de istemiştir.

Dördüncü Önerme

Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin sebebi olur. Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu apaçıktır. İnsanda toplumsallaşma eğilimi vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler, tıpkı kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç, insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur. Artık insanın bütün becerileri yavaş yavaş gelişmekte, beğenisi biçimlenmekte ve ahlaki ayrımlar yapan ilkel-doğal yeteneğini zamanla belli pratik ilkelere dönüştürebilecek bir düşünce tarzının yerleşmesine doğru sürekli aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapılmaktadır. Patolojik biçimde zorlanmış olan toplum-

sal birlik böylece ahlaki bir bütünselliğe dönüşür. İnsanda, bencil çabalarını ilerlettikçe kaçınamazcasına karşılaştığı dirence sebep olan (kendi başlarına alındıklarında hiç de takdire layık olmayan) bu toplumdışı nitelikler olmasaydı, o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek halinde gizli kalırdı; ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazlardı. Uğrunda yaratıldıkları amaç, akıl sahibi olmaları, doldurulmamış bir boşluk olarak kalırdı. Bu yüzden insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklardı. İnsan uyum ister, ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsan rahat ve hoşnut yaşamak ister, ama doğa onun başıboşluktan, eylemsiz yetinme durumundan çıkmasını, çalışmaya ve zorluklara atılmasını ve yine kendi kıvrak zekâsıyla çalışmaktan ve zorluklardan kurtulma yolları bulmasını ister. Bunu olanaklı kılan doğal itilimler, bunca kötülöklere sebep olan toplumdışı kalmanın ve sürekli direncin kaynakları, aynı zamanda insanı, gücünü yeniden toparlamaya, doğal yeteneklerini daha da geliştirmeye teşvik eder. Bu itilimler, yaradanın görkemli işine karışan ve kıskançlıkla onu bozan kötü bir ruhun elini değil, bilge yaradanın düzenini gösteriyorlar.

Beşinci Önerme

İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır. Doğanın insanlık için en üstün amacı olan bütün doğal yeteneklerin geliştirilmesi ancak toplumda gerçekleşebilir ve doğa insanın bunu ve belirlediği bütün ereklere kendi çabasıyla gerçekleştirmesini istemektedir. Bu amaç sadece en fazla özgürlüğü olan ve bu sebepten de üyeleri arasında sürekli antagonizm bulunan bir toplumda değil, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını kesinlikle belirleyip güven altına alarak başka toplumların özgürlüğüyle de beraber varolabilen bir toplumda gerçekleşebilir. O halde, doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının

yapılmasıdır. Ancak bu görevin çözümü ve gerçekleştirilmesinden sonra doğa, türümüz üzerindeki diğer niyetlerine geçebilir. Başka durumlarda sınırsız özgürlüğe bunca tutkun olan insan, bu sınırlanmışlık durumuna zorunlulukla girer. Gerçekten bu durum zorunluluk biçimlerinin en belirginidir, çünkü bu, insanların kendilerine yükledikleri bir zorunluluktur ve çünkü onların eğilimleri vahşi bir özgürlük durumunda uzun süre yanyana yaşamalarına elvermez. Ama onlar, yurttaşlar birliğinin sınırları içinde kalırlarsa aynı eğilimlerin pek yararlı etkileri olacaktır. Aynı şekilde, bir ormandaki ağaçlar da, birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlarlar ve birbirinin yukarı doğru büyümelerine sebep olurlar. Böylece düz ve güzel büyürler; oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayırık koyveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır. İnsanlığı bezeyen bütün kültürle sanat ve insanın yarattığı en güzel toplum düzeni, onun toplum dışılığının ürünleridirler. Toplum dışılığın bir disipline girmesi de onun yapısı gereğidir ve doğanın ektiği çekirdekler sanatın iticiliğiyle yetkince gelişir.

Altıncı Önerme

Bu sorun insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur. Sorundaki düşünceden açıkça belli olduğu gibi güçlük şuradadır: İnsan türdaşları arasında yaşadıkça *bir yöneticiye ihtiyaç duyan* bir hayvandır; çünkü türdaşlarıyla ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez. Üstelik, akıllı bir yaratık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvansal eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu. Kendi iradesini kıran, evrensel geçerli olan ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir *yöneticiye* ihtiyacı vardır. Ama böyle bir yöneticiyi nerde bulacak? İnsan türünden başka hiçbir yerde bulamayacak. Ama bu yönetici de bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır. Öyleyse, insan ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için, kendisi adaletli olan en üstün otoriteyi —bunu ister tek bir kişide, ister bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir grup içinde arasın— elde edebileceğini söylemek güçtür. Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu zorlayacak bir kimse olmadıkça her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Oysa en üst otorite hem *kendi başına* adaletli olmalı, hem de bir *insan* olmalı. İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey

yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yakınlaşmamızı ister.* Bu görevin en son gerçekleştirilecek görev olmasının başka bir sebebi de şudur: Görevin gerçekleşmesi için yazılabilecek bir anayasanın yapısı üzerinde doğru bir kavrayış, dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir tecrübe ve her şeyden önce de bu tecrübenin bulgularını kabule hazır bir iyi niyet gerekir. Ama bu üç etken kolayca bir arada bulunmaz ve bulunsa da ancak çok geç ve birçok başarısız girişimden sonra bulunabilir.

Yedinci Önerme

Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu, başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve bu ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez. İnsanlar arasında ilkelere dayanarak kurulacak bir anayasa için çalışmanın, yani bir devletler topluluğu planlamanın yararı nedir? Bunu gerektiren toplum dışılığın kendisi öyle bir duruma yol açar ki, bu durumda her ortak yapı dış ilişkilerinde (yani başka devletlerle ilişki kuran her devlet) sınırsız özgürlüğe sahip olur. O zaman bu devletler, daha önce bireyleri baskı altında tutmuş ve onları ilkeli bir yurttaşlar devleti kurmaya zorlamış olan aynı kötülükleri birbirlerinden beklerler. Böylece doğa, insanların toplum dışılığını, hatta onların kurduğu büyük toplulukların ve devletlerin toplum dışılığını, yine onların kaçınılmaz *antagonizmi* sayesinde bir huzur ve güvenlik durumuna erişmeleri için araç olarak yeniden kullanmış olur. Savaşlar, yoğun ve durmak bilmeyen askeri hazırlıklar ve bu yüzden barışta bile her devletin duyduğu tedirginlik, —işte bunlar doğanın araçlarıdır: ulusları önce yetersiz girişimlere, ama sonunda, birçok sarsıntı ve yıkıntıdan, hatta güçlerinin tamamıyla tükenmesinden sonra, bu acı tecrübeler olmadan da aklın göstermiş olabileceği yönde adım atmaları için onları zorlayan doğanın kullandığı araçlardır. Aklın gösterdiği yön, yasadız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük federasyondan

* Demek ki, insanın rolü oldukça yapaydır. Diğer gezegenlerde yerleşmiş olanlarda bunun nasıl olduğunu, doğal yapılarının ne olduğunu bilmiyoruz; ama biz doğanın verdiği bu görevi iyi yaparsak, evren binasındaki komşularımız arasında hiç de aşağı sırada yer almadığımız konusunda kendimizi pekâlâ pohpohlayabiliriz. Belki onlarda her birey, yazısına kendi ömrü içinde erişebiliyor. Bizde ise başka türdür; ancak tür olarak insanlık bunu umut edebilir.

(*Foedus Amphictyonum*), birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir. Bu düşünce ne kadar fantazi görünse de —Abbe St. Pierre ve Rousseau bunu ileri sürdüklerinde (belki de gerçekleşmesinin pek yakın olduğunu düşündüklerinden) alaya alınmışlardı—, yine de insanların birbirine verdiği sıkıntıların kaçınılmaz sonucudur. Çünkü bu sıkıntı, devletleri (onlar için ne kadar zor olsa da) insanın vahşi durumunda aynı isteksizlikle almak zorunda kaldığı kararın, yani hayvansal özgürlüğünü reddetmek ve ilkeli bir anayasayla huzur ve güvenlik arama kararının aynısını almaya zorlar. Buna göre bütün savaşlar (insanların niyetiyle değil, doğanın niyetiyle), devletler arasında yeni ilişkiler kurmak ve eski yapıları yıkarak, en azından dağıtarak yenilerini kurmak için girişimlerdir. Fakat bu yeni yapılar da, gerek kendi başlarına gerek birbiri yanısıra hayatlarını sürdüremeyeceklerdir ve buna benzer türde devrimlerden zorunlulukla geçeceklerdir. Sonunda, kısmen içte yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde düzenlenmesiyle, kısmen de ortak dış anlaşmalar ve hukuk düzeniyle, bir uluslar topluluğunu andıran, otomat gibi işleyebilen bir toplum yaratılacaktır.

Şimdi üç olanak varsayalım. Birincisinde, devletler Epikuros'un etkin sebeplerin birlikte gidişi düşüncesinde küçük maddelerde parçacıklarının rastgele çarpışması gibi çarpışarak çeşitli biçimler alsınlar; bu biçimler de yeni çarpışmalarla yeniden bozulsunlar ve en sonunda değişmeden kalan bir biçime bu rastlantılar sonucu olarak girsinler (pek olamayacak şanslı bir rastlantı). İkincisinde, doğa insan türünü hayvanlığın aşağı düzeyinden insanlık durumuna doğru yavaşça çıkarırken düzgün bir yolda yürüsün; bunu yaparken insanı, gene insana ait bir sanatı kullanması için zorlasın ve böylece onun özgün yeteneklerini görünüşteki bu düzensizlik içinde tam bir düzenle geliştirsın. Üçüncüsünde, insanlar arasındaki bu eylemlerden ve karşı eylemlerden hiçbir şey yahut akla uygun hiçbir şey çıkmamasın, her şey eskiden beri olduğu gibi kalsın ve böylece türümüz için pek doğal olan uyumsuzluğun, ne kadar uygar durumda olsak da, bizi bir cehennem dolusu kötülüğe sürükleyip sürüklediğini önceden söylemek olanaksızlaşsın; ve doğa, barbarca bir yıkımla, şimdiye kadar ulaşılan bu uygarlık durumunu ve bütün kültür ilerlemesini yerle bir etsin (insan, kör rastlantının buyruğu altındaki böyle bir yazgıdan kendini koruyamaz ve aslında bu durum yasadışı özgürlük durumuyla özdeştir; biz de, yasadışı özgürlüğün, doğanın bilgeliğince gizlice yönetildiğini varsaymazsak

hep özdeş kalır). Bu üç olanak şu sorudan doğar: doğa düzeni, parçaları bakımından *erekli* ama bütün olarak *ereksiz* midir?

Vahşiliğin ereksiz durumu insanların doğal yeteneklerinin gelişmesini geri bıraktırmışsa da, sonunda onları, bulaştırdığı kötülükler sayesinde bu durumdan çıkmaya ve uyuyan yeteneklerinin uyanıp gelişebileceği bir yurttaşlık anayasallığına girmeye zorladı. Aynı şey, kurulagelmiş devletlerin barbarca özgürlüğü için de geçerlidir; çünkü doğal yeteneklerin tam gelişimi burada da her yurttaşlar devletinin bütün kaynaklarını başkalarına karşı silahlanmak için harcamasıyla ve savaşın sebep olduğu yağmalarla —ama en çok da savaş için daima hazır olma zorunluluğuyla— geri bıraktırılırken, bundan doğan kötülüklerin yararlı bir etkisi olmuştur da. Bu kötülükler insan türünü, özünde sağlıklı olan ve devletlerin özgürlüklerinden dolayı meydana gelen devletler arası düşmanlığı düzene sokacak bir denge yasası bulmaya zorlar. İnsanlar birleşmiş kuvvet durumunu, dolayısıyla da genel siyasal güvenlik sağlayan dünya yurttaşlığını oluşturarak bu denge yasasını güçlendirmek zorunda kalırlar. Bu güvenlik durumu tehlikeden bütünüyle arınmış değildir, çünkü bu durumda insanın gücü gevşeyebilir; ama bu durum aynı zamanda bu güçlerin *eylemlerini ve karşı eylemlerini yöneten bir eşitlik* ilkesinden de yoksun değildir. Bu olmazsa birbirlerini yok ederler. İnsan doğası, gelişiminde yarı yola henüz varmışken, bu son adımı, devletlerin birleşmesi adımını atmadan, dıştan bakıldığında bolluk ve bereket gibi görünen en büyük kötülüğün üstesinden gemek zorundadır; ve eğer biz, türümüzün aşması gereken bu son aşamayı hesaba katmayacak olursak, Rousseau'nun vahşilik durumunu yeğlemesi pek de haksız görünmez. Biz sanat ve bilimle yüksek bir kültür düzeyine ulaştık. Her türlü toplumsal kibarlık ve edeplilikte aşırı ölçüde *uygarız*. Ama biz kendimizi *ahlakça* olgun sayabileceğimiz noktanın henüz çok uzağındayız; çünkü ahlak idesi kültürde bulunmakla beraber, bu idenin, ahlakın yalnız görüntülerini kapsayan uygulanışı —şan, şeref, saygınlık gibi— sadece uygarlığı oluşturur. Devletler bütün kaynaklarını şiddete dayanan ve boşuna olan yayılma tasarıları uğruna kullandıkça, zihinlerini eğitmek isteyen yurttaşlarının yavaş ve emek dolu çabalarına durmadan engel oldukça ve hatta onlardan bu çabaları için tutundukları bütün destekleri çekip aldıkça bu yönde hiçbir ilerleme beklenemez. Her yurttaşlar toplumunda eğitim için uzun ve dikkatli çalışmaya gerek vardır. Ama ahlakça iyi bir düşünce tarzıyla aşılanmamış bütün iyilik girişimleri, hayalden ve dıştan parlak görünen sefaletten başka

bir şey değildir. İnsan türü, siyasal ilişkilerinin karmakarışık durumundan, benim tasvir ettiğim şekilde çıkmayı başarana kadar kuşkusuz bu durumda kalacaktır.

Sekizinci Önerme

İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte —ve aynı amaçla dışta da— yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır. Bu önerme bir önceki önermeden çıkar. Felsefenin hiliastik umutları olduğunu anlayabiliriz; ama bu umut, gerçekleştirilmesi uzak ve dolaylı da olsa, dayandığı idenin bilgisiyle çabuklaştırılabilir türdendir; bu yüzden de baştan aşağı hayal ürünü değildir. Bunun gerçek sınaması, tecrübenin, bu tür erekli bir doğal süreci keşfedip edememesindedir. Kanımca bunun birazı keşfedilebilir, çünkü bu olaylar döngüsü, kapanıp tamamlanması için öyle uzun bir zaman alır gibi görünüyor ki, insanlık şimdiye dek bunun ancak küçük bir kesiti üzerinden yürüyüp geçmiş olduğundan, döngünün bütün biçimini, bölümlerin bütünle bağlantısını belirleyecek durumda değiliz. Bunu belirlemek, güneşimizin, uydu kümeleriyle beraber bu geniş, sabit yıldızlar sisteminde izlediği yolu, şimdiye dek elde edilen astronomi gözlemlerinden kalkarak belirlemekten daha kolay değildir. Evrenin bir sistem olduğu genel öncülünden ve gözlemle edinilen pek az bilgiden kalkmış olsak da, bu çeşit bir hareketin gerçekte varolduğu çıkarımını yeterli kesinlikle yapabiliriz. İnsan doğası kendi türünü son olarak etkileyebilecek en uzak çağa bile ilgisiz kalamayacak bir yapıdadır, yeter ki bu çağ kesinlikle beklensin. Ve şimdiki durumda ilgisiz kalmak daha da güçtür, çünkü öyle görünüyor ki biz, akla dayanan tasarılarımızla, sonraki kuşakların bağrına basacağı bu çağın gelişini hızlandırabiliriz. Bu sebepten, onun yaklaştığına dair en zayıf belirtiler bile bizim için son derece önemli olacaktır. Devletler arası ilişkiler şimdiden öylesine içiçe geçmiştir ki, kendi kültürünü ihmal eden her devlet diğer devletler üzerinde etki gücünü yitirmek zorunda kalır. Doğanın amacı çeşitli devletlerin tasarılarıyla, hatta tutkularıyla (ilerletilmiş olmasa bile) en azından korunmuş olur. Ayrıca, bütün iş kollarına ve sanayiye, özellikle ticarete zarar vermeden yurttaşların özgürlüğünü kolayca bozmak olanaksızdır; bu yapılırsa devletin dış ilişkilerin-*

* «Hiliasm»a, yani kıyametten önce İsa'nın dünyaya dönüp bin yıl hükmedeceği umuduna, beklentisine ilişkin. (Ç.)

deki gücü de azalacaktır. Ama bu özgürlük yavaş yavaş artmaktadır. Eğer yurttaş kişisel refahını başkalarının özgürlüğüyle bağdaşan bir biçimde seçme hakkından alıkonursa, genellikle iş kollarının canlılığı, dolayısıyla da bütünün kuvveti engellenmiş olur. Bu yüzden, kişisel eylemlere konan kısıtlamalar gittikçe gevşetilir ve genel din özgürlüğü verilir. Böylece —gaflet ve kapris zaman zaman işlere sızsa da— *aydınlanma* yavaş yavaş yükselir. İnsan türü neyin kendi yararına olduğunu bir anlarsa, yöneticilerinin bencil genişleme çabalarından bile büyük yararlar elde edebilir. Ama bu aydınlanmanın ve bununla birlikte gelen, aydın kişinin tam olarak kavradığı iyi şeylere karşı kaçınılmazcasına duyduğu sempatinin, yavaş yavaş kıralların tacına doğru yükselmesi, hatta onların yönetim ilkelerini etkilemesi gerekir. Dünyanın şimdiki yöneticileri, kamu eğitim kurumlarıyla ve dünya uluslarının en üstün çıkarlarıyla ilgili şeyler için harcayacak paraları olmamasına karşın (çünkü her şey bir sonraki savaş için önceden hesaplanmıştır) yine de yurttaşlarının bu yöndeki çabalarına, bu çabalar ne kadar zayıf ve yavaş olsa da, hiç olmazsa engel olmamanın kendilerine yarar sağlayacağını anlayacaklardır. En sonunda, savaşan her iki taraf için sonucu pek belirsiz olan savaşın kendisi, zamanla oldukça yapay bir girişim haline gelmekle kalmaz, göze alınmayacak bir risk haline de gelir; çünkü savaş sonrası durumda devlet sürekli artan, ödemesi bitmez tükenmez ulusal borçlar (bu modern bir icattır) yükünü sırtında hisseder. Bundan başka, herhangi bir devletteki sarsıntının, kıtamızdaki, ticaret bağlarıyla hepsi birbirine sıkıca bağlı bütün diğer devletler üzerine etkisi öyle gözle görülür bir etkidir ki, diğer devletler kendi güvensizliklerinden dolayı, yasal otoriteleri olmasa da, arabulucu olmak zorunda kalırlar ve böylece de, geçmişte hiç örneği olmayan büyük bir siyasal yapıya dolaylı bir şekilde yol açarlar. Bugün bu siyasal yapı henüz kaba çizgileriyle varolmakla beraber, bütününü korumak herbirinin çıkarına olan bu yapının üyeleri arasında sanki bir duygu canlanıyormuş gibi görünüyor. Ve şu umut cesaret kazanıyor: birçok devrimlerden ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan *dünya yurttaşlığı düzeni*, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır.

Dokuzuncu Önerme

İnsanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan bir doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi

girişim olanağının bulunduğu, hatta bunun doğanın amacını da ilerletebileceği kabul edilmelidir. Eğer dünya olaylarının aklın bazı ereklerine uygun düşmesi şart koşulursa, bu olayların nasıl gelişmesi gerektiğini gösteren bir düşünceye uygunca bir tarih yazmak garip ve ilk bakışta saçma bir öneridir. Böyle öncüllerden kalkarak ancak bir roman yazılır gibi görünüyor. Oysa doğanın, insan özgürlüğünün rastgele oyunları içinde bile plansız çalışmadığı kabul edilirse, bu düşünce yararlı olabilir. Gerçi biz doğanın tasarısının gizli mekanizmasını kavrayabilecek kadar uzak görüşlü değiliz, ama başka türlü baktığımızda plansız bir karmaşıklık olarak kalacak olan eylemlerin, hiç olmazsa bütünüyle ele alındıklarında bir sisteme göre olup bittiklerini anlamamız için bu düşünce bir rehber olabilir. Nitekim eğer biz, kendilerinininkinden daha eski bütün tarihleri ya da çağdaşı oldukları tarihleri tanıyan, yahut en azından onların inandırıcılığını kabul eden Grek tarihinden yola çıkarsak, sonra da Grek devletini içine sindiren Romanın siyasal yapısının düzgün ve bozuk biçimlenmeleri üzerine Greklerin etkisini izlersek, ve sonra da Romanın, onu yıkan barbarlar üzerine etkisini günümüze dek izlersek; en sonunda da, bu aydınlanmış uluslar sayesinde, üzerinde bilgi edindiğimiz diğer halkların siyasal tarihini eposlar tarzında bunlara eklersek, kıtamızın siyasal anayasalarında düzenli bir ilerleme buluruz (ve kıtamız bununla belki de bütün öbür kıtalara yasalar sağlayacaktır). Ayrıca, dikkatimizi her zaman yurttaşlık anayasaları, bunlardan türeyen yasalar ve devletlerarası ilişkiler üzerinde toplamalı ve bu etkenlerin, içerdikleri iyi şeyler sayesinde ulusları (onlarla birlikte sanatları ve bilimleri de) bir süre nasıl yücelttiklerini, şanlandırdıklarını gözden kaçırmamalıyız. Ve tersine, içteki bozuklukların onları nasıl yıkma sürüklediğini, ama yıkımla birlikte bir aydınlanma çekirdeğinin nasıl hep devam ettiğini, her devrimle daha da gelişerek bir üstteki gelişim basamağını nasıl hazırladığını gözlemlemeliyiz. Bütün bunların insan olaylarının karmaşık oluşumunu açık-*

* Eski tarihin doğruluğunu, yalnızca, doğuşundan günümüze kadar sürekli varolan eğitilmiş bir halk kanıtlayabilir. Bunun ötesindeki her şey, «terra incognita»dır [bilinmeyen kara parçası. Ç.]; ve bu halkın dışındaki halkların tarihi ancak bu halka katıldıkları zaman başlar. Yahudi halkı bakımından bu durum Ptolemler zamanında Tevratın Grekçeye çevrilmesiyle oldu. Bu yapılmasaydı onların ayrı ayrı kalan bildirilerine pek inanılmazdı. Doğru saptanan bu noktadan kalkılarak onların öyküleri geriye doğru izlenebilir. Bütün halklar için bu böyledir. Hume'un dediği gibi, Thukydides'in birinci sayfası bütün gerçek tarihin tek başlangıcıdır.

lamak ve gelecekteki siyasal gelişmeleri önceden söylemek için bize yön göstereceklerine inanıyorum. Gerçekten, insan tarihinden, bu tarih düzensiz özgürlüğün bölük pörçük ürünü olarak görüldüğü zaman bile yararlanılmıştır. Ama biz bir doğa planı var sayarsak, daha büyük umutlar için dayanak buluruz. Çünkü böyle bir plan geleceğe güvenli bir bakış sağlar; doğanın, ektiği bütün çekirdekleri tam olarak geliştirebileceği, insan türünün, yazgısını bu dünyada gerçekleştirdiği bir duruma sonunda nasıl erişeceği bize şimdiden, uzaktan da olsa gösterilmektedir. Doğanın, belki de daha çok bir öngörüşün böylece haklı çıkarılması, dünya üzerinde düşünürken belli bir bakış açısı edinmede önemsiz bir itilim değildir. Çünkü, bütün diğer şeylerin ereğini kendisinde toplayan, en üstün bilgeliğin ortaya çıkmasında başlıca rolü oynayan insanlık tarihi, eğer bütün diğer şeyler karşısında sürekli bir kusur olarak kalacaksa, o zaman doğanın akıldışı olan alanında yaratılışın görkemini ve bilgeliğini övmeye, onu derinden düşünmeye ne gerek vardır? Böyle bir manzara bizi tiksintiyle uzaklaşmaya zorlar; bizi, onun ardında duran, tamamlanmış bir ereğin hiç bulunamayacağı umutsuzluğuna düşürüp bu amaç ancak başka bir dünyada erişeceğimiz umuduna yol açar. Apriori bir kuralı belli bir ölçüde izleyen bu genel tarih düşüncesi, aslolan, empirik tarzda yazılan tarihin yerine geçirmek istediğimi söylemek, niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem sadece, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik bir açıdan neye girişebileceği ile ilgilidir. Ayrıca bugün çağların birçok bakımından övgüye değer ayrıntılı tarihi yazılırken, birkaç yüzyıl sonra yaşayacaklara devredeceğimiz tarih yükünü onların nasıl taşıyacakları sorusunu da getirerek herkesin ilgisi uyandırılmalıdır. Gelecek kuşaklar, orijinal belgeleri çoktan kaybolmuş olacak en eski zamanların tarihini kuşkusuz yalnızca kendilerini ilgilendiren şeyler açısından, yani ulusların ve yönetimlerin dünya yurttaşlığı amacına ilişkin olumlu ve olumsuz girişimleri bakımından değerlendireceklerdir. Bunu aklımızdan çıkarmamalıyız ve yöneticilerle onlara hizmet edenlerin en uzak çağlarda bile onurla anılabilecekleri tek yolu kendilerine göstermek için onların tutkularını da gözlemlemeliyiz. Bu tutum, bu tür bir felsefi tarih yazmaya girişmek için bize küçücük bir itilim daha kazandırabilir.

İNSAN HAKLARININ EVRENSELLİĞİNE BİR TARİHSEL YAKLAŞIM DENEMESİ

ZEYNEP ARUOBA

«İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan onurun ve eşit, devredilmez haklarının tanınmasının, özgürlüğün, adaletin ve dünya barışının temeli olmasına...»,

«İnsanın ana haklarına, bireylerin onur ve değerine, erkek ve kadınlar için olduğu gibi büyük ve küçük milletler için de hak eşitliğine olan imanımızı yeniden ilan etmeğe...» Yukarıdaki tümce başlangıçları, yüzyılımızda İnsan Hakları'na verilen öneme işaret eden yazılı örneklerden yalnızca ikisinin, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ve *Birleşmiş Milletler Antlaşması*'nın giriş bölümlerinden alındı. Bu tür örneklerle bugün bir çok anayasa, çeşitli kuruluşların tüzüklerinde, uluslararası komisyonların bildirilerinde sık sık karşılaşılması insanın aklına, ister istemez, «Neden yirminci yüzyılda insan haklarından bu kadar çok söz ediliyor?» sorusunu getiriyor. Bu soruya, «Yirminci yüzyılda insan hakları geçmişe göre daha fazla çiğneniyor; insanlar haklarının korunması gerekliliğinin bilincine vardılar; yüzyıllar süren birikim patlak verdi; ilerleyen teknoloji karşısında insanın kendini koruma güdüsü harekete geçti; insan haklarının savunulması moda oldu,» gibi ve benzeri yanıtlar verilebilir. Herbirinin doğruluk payını, araştırmayı beraberinde getirdiği tartışmaları siyaset bilimcilerine bırakalım. Bizim için düşündürücü olan savunulan, korunması gerektiği vurgulanan hakların hep aynı İnsan Hakları olması. Bu da, bu hakların yapısıyla ilgili bir ipucu verebilir bize.

Temel hakları oluşturan İnsan Hakları kişilenle ilgili haklardır. Kişilerin birer insan olarak özelliklerini geliştirmeleri, korumaları doğal hukuk terimleriyle söylendiğinde, onların doğal

haklarıdır. Bu haklar, bugün toplumsal ilişkilerde anayasaların koruyuculuğu altında yasallaşan haklardır.

İnsanı insan yapan özelliklerin geliştirilmesi, korunması engellendiğinde, bu özelliklerin korunmaları zorunlu olmuştur. Bunların geliştirilmesi toplum düzeni, kişisel çıkarlar, ülke bütünlüğü, milliyetçilik, demokrasi gibi amaçları gerçekleştirme, yaşatma uğrunda engellendiğinde, insanlar kendilerinde insan olmayı koruma ödeviyle kendilerini koruma hakkına sahiptirler.

«İnsanın Hakları» olarak adlandıracağımız bu haklar, öbür canlılardan farklı olan, bu farklılıkla da canlılar arasında özel bir yer tutan insanın bu özel yerini korumasını sağlayacak haklardır. İnsanın korunması, ona canlılar arasındaki özel yerini sağlayan özelliklerinin korunması, bu özelliklerini geliştirmesinin sağlanması, *her* insanın korunmasıyla olanaklı olacağından, «İnsanın Hakları» insan olmayı koruyan haklardır. Bu sınırlandırmalarla «İnsanın Hakları» yurttaşlık haklarından ayrılmış olur. Yurttaşlık hakları her ne kadar «İnsanın Hakları ile aynı yasal kategoride ele alınıyorsa da özde farklar taşır. Yurttaşlık hakları kişilere birer toplum teki, bireyi olmalarıyla toplumsal ilişkilerinin zorunlu sonucu olarak yasalarca verilen, tanınan; yine yasalarca geri alınabilen haklardır. Buna karşılık, «İnsanın Hakları» ne verilebilir ne de, yapısı gereği, geri alınabilir; çünkü bu haklar içerik bakımından insan özelliklerine bağlıdır.

İnsana, onu yaşadığı çağ ve toplumla özdeşleştirmeden bakabilmeyi sağlayan hakların evrenselliği tartışmaları süregidiyor. Yukarıda yaptığımız belirlenimlere bağlı olarak denilebilir ki, bu haklar içeriklerini insan özelliklerinden aldıklarına göre, evrensellikleri bu ilişkinin korunmasıyla sağlanabilir.

*

Bu kısa girişten sonra felsefe tarihinin bir kesitine bu açıdan bir göz atalım. İnsan haklarının evrenselliği sorunu ile ilgili bir çizgi oluşturulmaya çalışıldığında, Eski Yunan Felsefesinin ileri bir döneminden, Stoa felsefesi döneminden başlanır.

Ölümünün İÖ. 262-261 olduğu tahmin edilen Kıbrıslı Zenon, Stoa Okulunun kurucusudur. Ana görüşü, moral yaşam için sarsılmaz bir temel arama gereksinimiyle sınırlanırken, felsefenin amacı moral yaşama etkisinde görülür. Stoacıların ana sorusu, insanın neyle mutlu ve özgür olabileceğidir. Yanıt tek bir sözcükle verilir: *Erdem*. Erdem de, bütün yaşamı bir uyum, bir birlik içinde tutmayı bilen zihin durumudur. İnsan doğaya uygun

eylemleriyle uyumu sağlarken, yol göstericisi *akıldır*. Ödeve uygun erdemli eylemler akla uygun eylemler olduğuna göre, insan böylelikle kendine karşı ödevini de yerine getirmiş olur. İnsanın kendine seçtiği bu yol, eylemleriyle ilgili doğru bir kanıyı gerektirdiğinden, erdem en temelde bilgi olarak tanımlanabilir; insan için tek iyi olan erdeme sahip olma çabası, insan doğasının en genel yasası olur.

Erdem bir bilgi işi olduğuna göre, aklının yardımıyla doğaya uygun yaşayan kişi «akıllı insan»dır, özgür insandır. Doğadaki bütün akıl sahibi varlıklarla ilişkisi olduğunu bilen «akıllı insan»ın, onlarla eşit hakları vardır; her biri doğanın ve aklın aynı yasasıyla bağlıdır. «Akıllı insan»ın bildiği bir başka şey ise, bütün insanlıkla bağlarının kendi toplumuyla, yurttaşıyla bağlarından daha önemli olduğudur; seçtiği yol «dünya vatandaşlığı»dır. Bu yolu seçmekle toplumun çizdiği, belirlediği yapay bağlardan kopup kabullerle gelen adalet, hukuk anlayışının karşısına çıkar. Onu ve onun benzerlerini birbirlerine bağlayan, akıl sahibi varlıklar olarak sahip oldukları insan özellikleridir.

Stoa felsefesi, tarihsel konum olarak, Eski Yunan'ın simgesi haline gelen Sokrates - Platon - Aristoteles döneminden daha ileri bir çağın ürünüdür. Ortaya konulan görüşlerin değerlendirilmesi yapılırken bunun da hesaba katılması gerekir. Bilindiği gibi Eski Yunan felsefesinde insanı doğrudan doğruya nesne edinme Sokrates'le başlar. Sokrates-öncesi dönemin özelliği, bu dönemin filozoflarının (bunlara aynı zamanda fizikçiler de denilir) ana sorunlarının evren olmasıdır. Evrenin ana ögesinin ne olduğuna verdikleri farklı yanıtlarla her biri, evrenin yapısıyla ilgili açıklamalar getirmişlerdir.

Sokrates, evren yerine insanı sorun edinmiş, insanın yapısıyla, temel özellikleriyle ilgili soruşturmalarını Atina sokaklarında sürdürmüştür. Öğrencisi Platon, onun öğrencisi Aristoteles, belli bir anlayışla bakıldığında ileri sayılabilecek, belli bir anlayışla bakıldığında ise hiç de ileri sayılmayan, geri bile sayılabilecek adımlar atarak insana bakmayı sürdürmüşlerdir. İleri sayılabilmeleri, insanı farklı türden ilişkilerinde ele almaya başlamalarında, geri sayılabilmeleri ise, insanı toplumsal yapının bir ögesi olarak görmeye verdikleri önemde gösterilebilir.

Bu iki filozof da demokrasinin beşiği olarak bilinen Atina demokrasisinin çöküş döneminde yetişmiş, «polis»lerin yıkılışlarına tanık olmuş; çökmekte olan sistemi yaşatma-diriltme yollarını aramışlardır. Bu yüzden de «polis»lerin temeli olan yurttaşlık kurumuna ağırlık verirler. Platon'un utopik devlet modelini,

Aristoteles'in «politeia» ile önerdiği ideal anayasa modelini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Devlet felsefesi açısından oldukça önemli olan bu görüşlerin hareket noktaları, insanın taşıdığı özelliklerden kalkıp bu özellikleri ideal devlette aramaktır.

Stoa Felsefesi, bu görüşlerin ardından insana yaklaşımın yalın bir biçimini önermekle, bu yoldaki gelişimler de hesaba katıldığında, özgün yerine sahip olmuştur.

Eski Yunan Stoa felsefesinin görüşlerine ufak tefek değişikliklerle Roma'da da rastlanır. Her özgün görüşün kopyası gibi, bu görüş de ana amaktan oldukça uzaktır; politik nedenlerle beslenmiştir, görünüşte Yunan'ın Stoacı görüşüne neredeyse koşuttur, ama gerçeklikte çağcıl koşullardan hareket eder.

Polybius, Cicero, Seneca gibi ünlüleriyle anılan Roma Stoacıları aklın, neyin yapılması gerektiğini, neyin yapılmaması gerektiğini gösteren en yüksek doğal yasa olduğunda birleşirler. Evrensel, değişmez, bütün zamanlarda geçerli olan bu yasa, bu özellikleriyle alanını her topluluğa yayar.

İlk bakışta olumlu bir anlam taşıyormuş gibi gelen bu belirlenimler insana ister istemez gelişen büyük Roma İmparatorluğunu anımsatıyor. Roma Stoacılarının da zamanının bu dünya imparatorluğunun ideologları olma olasılığı, buna bağlı olarak güçleniyor.

Yunan Stoa'sının insanın aklını kullanarak sağlayabileceği konumu irdelemeye, araştırmaya açtığı yol, Orta Çağ ile karanlıklara gömülür. İnsanın ve ilişkilerinin kendi dışında değerlere göre sınıflandırıldığı bu çağda, yurttaşlık kavramına ikinci bir yurttaşlık eklenmiş, insanlar bir de «gökyüzü devleti»nin yurttaşı olma yükümlülüğü ile karşı karşıya getirilmişlerdir.

Felsefe tarihinde Patristik dönem adıyla anılan dönemin önemli düşünürlerinden Augustinus, devlet kavramını vatandaşlık haklarının düzenlenmesi olan «Civitas» ile karşılar. Yeryüzü nimetlerine önem vererek yaşayanlar «yeryüzü devletinin» (civitas mundi) yurttaşı olurlarken, bu dünyada öbür dünya için yaşayanlar «tanrı devleti»nin (civitas dei) yurttaşı olurlar. Bu ayırım, iki seçeneği belirten yalın bir ayırım olmayıp, ağırlığı tanrı devletinin üyesi olmaya veren, insanı o yurttaşlığa ulaşabilmenin erdemiyle bezeyen bir ayırımdır. Daha değerli görülüp ulaşılması gereken olarak gösterilen, dünya nimetlerine uygun yaşayıp bedensel zevklere öncelik verenlerin sahip olacağı yeryüzü yurttaşlığı yerine, ruhsal zevklere öncelik verip yaşamlarını öbür dünyaya göre düzenleyenlerin yurttaşlığıdır bu.

Orta Çağ'ın hem insandan hem de devlet - toplum düzeninde

yaptığı tahribatı silme, düzeltme çabalarıyla Rönesans, insan aklına, yetilerine, gücüne yeniden dönme çağı oluyor. Bacon'la, Descartes'la bilme-bilgi alanında insan aklının sınırları zorlanıp zihni «idoller»den arındırmanın yolu «tümevarım»da, «açık ve seçik» bilgiye «metodik şüphe»den hareketle varmanın yolu «tüm-dengelim»de aranırken, amaç, insanı «ben bilirim-bilebilirim» güvenine sahip kılmaktır.

Aklın sınırları, kısırlaştırılan bilme yetisini işler hale getirebilmek için zorlanırken, akıl, bir yandan da insanın farklı bir etkinliğinde, diğer insanlarla ilişkilerinin kurulmasında, işlemesinde işlevselliğe zorlanır. Bilme alanındaki «bilebilirim»in karşılığı, bu ilişkilerde, «yönetebilirim»dir.

«Yönetebilirim» neleri kapsar?

Rönesans'ın bilme etkinliği alanında getirdiği çözümler, farklı yöntemlerle işlerlik kazanırken, öz-yönetim alanında işlerlik kazanma-kazandırma tek bir çözümle sağlanıyordu. «Toplum Sözleşmesi» olarak adlandırılan bu çözüm, filozofların farklı hareket noktalarından vardıkları aynı sonuç oluyordu. İçeriği, insanın diğer bütün insanlarla birlikte kendilerini yönetecek kişiyi-kişileri-meclisi seçme; haklarını kendileri için kullanılmak üzere devretme hakkı şeklinde dile getirilebilecek bu hak, o insanlara, kendi adlarına bu haklarını kullananları denetleme hakkını da veriyordu.

Hobbes, Locke, Rousseau ile, ilk toplum sözleşmesi sayılan, kral-halk-Tanrı arasında yapılan üçlü sözleşmelerden, yöneten ile yönetilenin karşı karşıya kaldığı sözleşmelere geçilir. Haklara ilişkin açıklamaları bakımından Locke, bugün de önemini yitirmemiştir.

Locke, toplumsal hakların, özgürlüklerin neler olduğunu «doğa durumu»ndan yola çıkarak gösterir. İnsanların kişiliklerini, mallarını istedikleri gibi düzenleyebildikleri «tam bir özgürlük durumu» olan «doğa durumu» hiç kimsenin başkalarının sahip olduğundan fazlasına sahip olmadığı bir «eşitlik» durumudur da. Özgürlük ve eşitlik durumu, insanların birbirlerini yok edebilecekleri bir yetkiye yer vermez; doğanın yasası «akıl», ona uyan her insanın eşit ve özgür olmakla hiç kimsenin yaşam, sağlık, özgürlük ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğreterek, doğa durumunda sahip olunan iki doğal hakkın koruyuculuğunu yapar: İnsanın kendini koruma hakkı ve insanın bütün insanları koruma hakkı.

Yasanın işlerliği yasaya uyanlarca sağlanır; yasayı çiğneyeni cezalandırma hakkına herkes tek tek sahiptir. Bazılarının,

başkalarının özgürlüklerini kısıtlamaya çalışmaları, haksız yere zor kullanmaları, akla aykırı olduğundan, «savaş durumu»nun hazırlayıcılarıdır. Böylesi bir çatışmayı önlemenin yolu, karşılıklı antlaşmaya dayanan toplum yaşamıdır. Kişinin kendini, eylemlerini, malını başka birinin istemesine bağlı olmadan kullanabilme özgürlüğünü, doğa durumunda akıl sağlarken, toplum yaşamında toplumun yasaları sağlar.

Toplum yaşamına konulan ana amaç, mülkiyetin korunmasıdır. Locke'un görüşünün kilit kavramını oluşturan mülkiyet; can, mal, özgürlükleri kapsar. Sözcüğün temel anlamından hareketle «kendime ait» herşey bu kavramın içine girer; malların yanında can da, özgürlükler de. Biraz daha açarak şöyle denilebilir: Locke'un mülkiyet kavramı, insana dolaysız ait üç şeyden; can, özgürlük, emekten oluşur; emekten dolayı da maldan. Malın can ve özgürlük ile aynı değerde görülmesi, malın temelindeki emeğe bağlıdır. İnsan her neye «emekçinin tartışılmaz malını», emeğini katarsa, ona kendinden bir şeyler katmış olur; bu da başkalarının o şey üzerindeki mülkiyet hakkını engeller. İnsanlar dolaysız sahip oldukları ve insanlıklarının bir parçası olan canın, emeğin (mal), özgürlüğün korunması için bir antlaşmayla, sözleşmeyle, birlikte yaşamayı kabul ederlerken, temelde bu üç değerli «mallarının», herbir kişide aynı ölçüde var olduğunu, aynı değeri taşıdığını bilirler, kabul ederler.

Locke, mülkiyet kavramının içeriği üzerinde bu kadar titizlikle durmakla, benzer görüşleri paylaşanlar arasında özel bir yer alır. İnsanın kendi ürünü olan toplum kurumunda yerini kendisinin belirlemesi, haklarını kendisinin düzenlemesi, insanın toplumsal konumu açısından oldukça önemli bir adımdır.

Stoa felsefesinden başlatılan çizgiyi, ilk bakışta buraya dek ele alınan görüşlerden oldukça farklıymış gibi gelebilecek, oysa farklı olmak şöyle dursun, o görüşlerin üst düzeyde, en incelmış, ayrıntılaştırılmış biçimde dile gelişi olan Kant'ın görüşlerine değinerek sürdürelim.

Kant'ın ilgili görüşüne, temel, yalın bir biçimde yaklaşılabılır. İki tür yasa vardır: *doğa yasaları*, *özgürlüğün yasaları*. Doğa olaylarının yasaları dışındaki yasalar, insan eylemlerinin yasaları, özgürlüğün yasalarıdır. Kant saf bir akıl kavramı olan özgürlüğün gerçekleşmesini, olumlu bir kavram olarak iş görmesini Pratik Akıl'da gösterir. Özgürlüğün yasası, Pratik Aklın kendine koyduğu bir yasadır. Kant «Ahlak Yasası» olarak adlandırdığı bu yasayı şöyle dile getirir: «Öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak

geçerli olabilsin.» Eylemlerimize öznel ilkeler koymaya başladığımızda kendini gösteren «yasa» kişinin dış eylemleriyle (toplumsal ilişkilerindeki eylemleriyle) ilgili olabilir, o zaman yasanın hukuki anlamından, eylemlerin yasallığından söz edilir. Yasa kişinin iç eylemleriyle (kişiler arası ilişkilerdeki eylemleriyle) ilgili olabilir, o zaman yasanın etik anlamından, eylemlerin ahlaklılığından söz edilir.

Bir örnekle bu ayırımın bir ayrılma olmadığı, aynı kişide aynı zamanda işlerliği olabileceği gösterilebilir. Sözünü tutmak, hukuki bir ödevdir, arkasında yasal zorlama vardır; etik bir ödevdir, arkasında hukuki anlamda yasal zorlama olmasa da. Ödev türlerinin farklılığı, sorun açısından bir önem taşımaz. Önemli olan, birinde yasal zorlamanın nedeninin ne olduğu; diğerinde böyle bir zorlama olmadan ödev olmasını sağlayanın ne olduğudur. Kişi, hukuki ilişkilerinde sözünü tutarken, ilişkilerinde yasallığı; etik ilişkilerinde sözünü tutarken ahlaklılığı sağlar. Niçin yasal olmaya, ahlaklı olmaya çalışılsın? İnsanı bir araç değil, her zaman bir amaç görmeyi buyuran «Pratik Buyruk», aklın kendine koyduğu yasanın temeli olduğu için. Hukuki ilişkilerde insanı amaç görme, yasal olmayla gelirken, etik ilişkilerde ahlaklı olmayla gelir. Yasa, etik eylemlerin öznel ilkelerine kural koyarken, kuralı doğrudan hukuki eylemlere koyar. Çünkü yasal olma anlıktır, ahlaklı olma süreklidir.

Akıl insana öbür insanları amaç görmeyi buyururken, amaç görme başkalarının haklarını bilmeyi de kapsar. Karşılıklı ilişkilerde insanlar birbirlerinin yaşam hakkını koruyorsa, onur kırıcı davranışlarda bulunmuyorsa, küçük düşürücü durumlara zorlamıyorsa, «Ahlak Yasası» iş başındadır, insanlara birbirlerini amaç görmeyi buyuruyordur.

Zenon'u anırtırarak, insana çizilen yol, onu erdemle özgürleştirme yoludur, denilebilir.

Felsefe tarihinden aldığımız bu kesiti, Kant ile noktalamak uygun görünüyor. Kant'ın, etik sorunlara getirdiği yeni bakış, bu sorunları çözmede açtığı yeni yollar insan ilişkilerinin ele alınmasına yeni boyutlar katar. Bugün birçok düşünürde izlerine rastladığımız bu etkiler, yüzyılımızın düşünce temelini oluşturmaktadır.

*

Yirminci yüzyıl, yukarıda inişleri yokuşlarıyla çizilmeye çalışılan çizginin, daha sonraki dönemlerin birikimi de eklenerek,

yükünü taşıyan bir yüzyıldır. Yüzyılın ikinci yarısı ilk yarısıyla karşılaştırıldığında insan haklarıyla ilgili önemli kıpırdanışlara tanık olunur. Birleşmiş Milletler, Avrupa Parlamentosu, Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşlarla birlikte çeşitli anayasalarda, bildirgelerde insan haklarının korunması gereği vurgulanarak koruma görevi yerine getirilmeye çalışılıyor.

Bu arada, siyasal bağımsızlığını yeni yeni elde eden kimi Afrika ülkelerinde, insan hakları konusunda, bu hakların özüne aykırı gelişmelere tanık olunuyor. Siyasal bağımsızlık savaşımının bir yönü de insan hakları konusuna yansıtılarak, bu ülkeler insanların kültürel özelliklerine göre, *kendilerine has* insan hakları olması gerektiği savunuluyor. Bu görüşlerini çeşitli toplantılarda, Afrika ülkelerinin temsilcileri, insan hakları konusunda yeni bir boyut olarak sundular.

Afrika ülkelerinin, kendi insanlarına özgü insan hakları önerileri bu haklara neden saygı gösterilmesi gerektiğinin bugün de yeterince anlaşılmadığını gösteriyor. İnsanın, taşıdığı özellikleri ile sahip olması gereken hakları üzerine tartışmaların en yoğun olduğu bir dönemde, insan haklarının kimi insanlara göre farklılıklar gösterebileceği gibi bir öneri, geriye bakıldığında insanların, kendilerini insan olarak koruyabilmelerinde ancak bir arpa boyu yol aldıklarının işaretidir.

Yollarda, elbette, arpa boyuyla da olsa ilerlenebilir!

«ANLAYAN TARİH»İN DİL TARİHİ TEZİ VE KÜLTÜR DÜNYAMIZA İLİŞKİN BAZI ÇIKMALAR

TAYLAN ALTUĞ

Dil ile tarih ilişkisini ve bu ilişki bağlamında insanın tüm kültürel etkinliğini soruşturan ve bu yönde kuramsal bir kavrama bütünlüğü amaçlayan bir çalışma *Anlayan Tarih*.^{*} Soruşturmanın temelinde yorumbilgisinin (hermeneutik) kavram çerçevesi yer alıyor. Yorumbilgisi, kültür adı ile karşılayabileceğimiz tinsel nesnelerin ya da nesnelleşmiş tin'in (Geist) yapısını inceleyen bir *anlama öğretisi* olarak, bir yandan anlamamanın koşul ve yapısına ilişkin bir felsefi düşünüş; öte yandan da anlama ve yorumun nasıl olması gerektiğine ilişkin bir yöntem öğretisi olarak belirlenebilir. Çağımızda felsefenin kendinin bilgisine yönelik zorlu soruşturmalarına bağlı olarak olağanüstü bir önem ve ilgi kazanan; son derece kapsamlı bir konu-alanı olarak yeniden konumlanan *dil*, yorumbilgisinin de başlıca konusunu oluşturuyor.

Şunu hemen belirteyim: dil, tarih ve kültür kavramlarını, Türk düşünce ortamı açısından değişik ve yeni bir bakış açısıyla irdelemeye yönelik bu çalışmayı, gereksinim duyduğumuz çoğul düşünmeye giden yolu boyutlandıran bir felsefe katkısı olarak görüyorum. İçerdiği sorun öbeğinin yoğunluğu ve bu sorunların aynı yoğunlukta bir kavram örgüsüyle sunulduğu, felsefe dışı okumalar için belki itici kılacaktır bu çalışmayı; ancak dil-tarih ilişkisinin bu sürükleyici serüvenini sabırla izlemeyi üstlenenler, sonuçta Doğu-Batı kültür sorunsalına ilişkin kimi kuramsal tutamaklar ve ilginç ipuçlarıyla karşılaştıklarında, belki benim duyduğum gibi heyecan duymayacaklardır, ama hiç değilse, yaratıcı düşünmenin her zaman çok yönlü bakış açılarından geçtiğini sanırım anlayacaklardır.

* Önay Sözer, *Anlayan Tarih, Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, Yazko, İstanbul, 1981.

Bu yazı çerçevesinde, son çözümde, *Anlayan Tarih*'e tartışmalı bir yaklaşımı amaçlıyorum. Ancak bu yaklaşım, kaçınılmaz olarak Önay Sözer'in çalışmasını kuran yorumbilgisi'nin görüş ve tezlerinin betimsel bir seriminden geçecek. Başta da söylendi: *Anlayan Tarih*'in kuramsal çerçevesini, yorumbilgisinin dil-tarih ilişkisine *bakış*'ı ve bu ilişki bağlamındaki sorun koymalar oluşturuyor. Yorumbilgisi, en genelde, yazılı yapıtların yorumlanmasında başvurulması gereken kuralların bilgisi olarak tanımlanıyor. Yazılı yapıtların yorumlanması, o yapıtların kotaldığı dilin yorumlanmasına bağlı olduğuna göre, bu durumda yorumbilgisi, tarihin anlamını taşıyan söz'ün; «kültür yaratıcı bir etkinlik» olarak *dilin* anlaşılabilmesinin genel kurallarını içerecek aydınlatacaktır. Çünkü dil, insan dilleri dizgesi olarak, yaşanan tarihi kendinde taşıyan biricik bütün'dür. Yorumbilgisi tarihi bir bütünlük olarak görmektedir: her tarihsel dönem, evrensel tarihin bir parçasıdır ve bu bütünün bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Tarih bir bütünlük olarak, kendisini bir başka bütünde, dil bütününde ortaya koyar, dışa vurur. Bu bakımdan tarih, aslında «dil tarihi»dir. Tarihin anlamlı bir bütün olarak konumlanması, tarihi «nesnel tinin hareketi» olarak gören Hegel'e dayanır. Hegel'de tarih, anlam tarafından yönetilen bir oluş ve kendi içindeki idelerin neliğinin açığa çıktığı, serpilip geliştiği bir hareket; anlamın adım adım gerçekleştiği bir ilerlemedir.

Tarihi anlama peşindeki yorumbilgisi açısından, bu anlama, tarih ancak bir kültür tarihi olarak görülürse mümkündür. Kültürün özü ise dil'dir. Bu durumda dil ve tarih, düşünme etkinliği olarak tinsellik bağlamında birbirine bağlanır. Önay Sözer'in açıklamasıyla; dil ve tarih kavramlarını birbirine bağlayan, onları birbirine ortak yapan bağlam, genel anlamda insan düşüncesi bağlamıdır. Buna göre, yorumbilgisi, kültür ve dil yapıtlarıyla onların ardındaki yaratıcı insan düşünmesinin ilişkisini araştıran, bu ilişkinin ancak tarihsel olarak kavranabileceğini ve tarihin bu ilişkide yaşarlık kazandığını ileri süren bir yöntem öğretisi olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu bakışla, kültürün kendisi de yaratıcı yönüyle yorumdan başka bir şey olmamaktadır zaten, öyle ki her kültür dilde kendi kendini yorumlarken aynı zamanda dünyayı da yorumlamış olmaktadır.

Yorumbilgisi için kurucu bileşenler olan anlam, tarih, dil düzeylerinin bir bütün oluşturacak şekilde birbirleriyle bağıntılanması, öğretiyi ilk kez evrensel bir anlama ve açım kuramı olarak temellendiren Schleiermacher'de görülür. Schleiermacher'e göre anlama, tinsel yaratımları, düşün ürünlerini, bunların yaratıcı-

larıyla kendimizi özdeş kılarak zihinde yeniden kurup derinliğine bilme biçimidir. Bu görüşte temel, yaşamın bireysel bir anlamaya bağlı olduğudur. Ancak bu anlama bireysel olmayan bir şey aracılığıyla, dil ile olur. Dil bireyin evreni anlama ortamıdır, anlamların taşıyıcısı dildir. Dil tarihin de taşıyıcısıdır, bir dilsel yapıt belli bir tarihtir. Kısaca, tinsel içeriğin öznel arası denetlenebilir olmasını sağlayan tek şey, onun «dile getirilmiş» olmasıdır. Böylece insan elinden çıkan her şey, tinsel bir anlam yüklenir ki, bu anlam insandan çözülemez, ona aittir. İşte *dil içinde* somutlaşan bu şey, tinsel nesnenin anlam yönüdür.

Şimdi Anlayan Tarih'in ilk kuramsal uğrağını oluşturan Dilthey ve Heidegger'in düşünceleri çerçevesinde, temel kavramlardan «anlama»nın nasıl bir içerik taşıdığına bakalım. Bu kavramın tarihsel uzanımları, yorumbilgisinin, egemen bilimci ideoloji ortamına bir tepki olarak ortaya çıkış koşullarına bağlanabilir. Yorumbilgisel düşüncenin ortak çıkış noktası, Avrupa kültürünün «tarihten kopma» olarak özetlenebilecek kültür bunalımıdır, tarih'e yeniden bağlanarak bunalımı aşma isteğidir. Avrupalı insanın ulaştığı soyut düşünce düzeyi, bilimsel düşünme ve onun gözcü kazanımlarına karşılık, aslında bu insanın çeşitli biçimlerde kendi geleneginden kopmuşluğunun, açıkça ve ortada kalmışlığının da bir göstergesidir. Soyut düşünmenin başatlığı altında konuşmanın içi boşalmış, kendisi boş konuşma olmuştur. Öyle ki insan kendisini dile getirirken çoktan dile getirilmiş bulmakta, böylece de kendisine yabancılaşmaktadır (Heidegger). Bu yabancılaşma, tarihten, yaşayan, hep sürmekte olan tarihten yoksunluk demektir. Bunalım, kültür değerlerinin gitgide soyutlaşıp biçimselleştiği ve bunun tarih, gelenek adına ne varsa ondan kopma anlamına geldiği bir «son-durum»dur. Kültür kendi temellerinden boşalmış, temelsiz kalmıştır. Sorun, tarihsel nitelikli bu temele dönmektir, bunu gerçekleştirme yöntemi ise «anlama»dır.

Anlama kavramının belirlenimi Dilthey çıkışlıdır. Dilthey'in amacı, «positivism adı altında kuramsal düzeyde temellendirilmiş doğa bilimleri karşısında tin-bilimlerinin» alanını belirlemek ve bu bilimleri temellendirmektir. Dilthey'a göre tüm bilim deneyim bilimidir, ama her türlü deneyim, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur. Deneyim bu koşullar içinde meydana çıkar, yani bizim doğamızın bütünlüğü içinde. Nasılsa öyle olan gerçeklik karşısında biz yalnızca bilince verilmiş olguları içsel deneyimle kavrayabiliriz. Dış dünya bizim yaşam bütünlüğümüzle bize verilmiştir.

Başka yaşam bütünlükleri de bizim yaşam bütünlüğümüzle vardır. Bu bakımdan tinsel olgular, egemen olmayı değil, anlamayı dilediğimiz bir gerçeklik alanı oluştururlar. Dilthey'in kalkış noktası, tin-bilimlerini bir birlik olarak doğa bilimleri karşısında sınırlamak; insanın kendisi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne erişmektir. Tin-bilimlerindeki başlıca güçlük, tekil ve bireysel olanın, genelgeçer ve nesnel bir bilgiyle kavranmasıdır. «Tüm filoloji ve tarih bilimi, tekil olanı anlayışımızın nesnellik kazanabileceği görüşünde temellenir.» Tinsel yaşamı ve tarihi anlamada dile dayalı yapıtlar temeldir, bu yönde «yazının sonsuz önemi şuradan ileri gelir: yalnız dilde insanın iç durumları kendi eksiksiz, tüketici ve nesnel anlatımına kavuşmaktadır.» (s. 29).

Dilthey'in tarihe yönelik yorumbilgisel yaklaşımında anlayıcı psikoloji ve yaşam kavramları temeldir. Yaşam, anlatım ile anlamın birbirinden ayrılması ile aydınlanır. Dilthey anlamayı şöyle tanımlar: «Duyularımıza dışardan verilen göstergeler aracılığıyla içerdekini tanıma süreci», «duyu yoluyla verilen dışlaştırmalarına göre yaşamın kendisinin tanınma süreci». Anlama, kendini içine koyma ve yeniden yaşama ile gerçekleşir. Yeniden yaşama, olup bitenin çizgisinde yaratma'dır (s. 36). Anlama'nın yöneldiği son amaç tarihtir, «tarih bir bağlam oluşturan insanlığın tümünün bakış açısından kavranan yaşamdır yalnızca.» (s. 38). Yaşam adı verilen ve tarihsel olarak kavranan bu bütün, insanın kendi içinde oluşturduğu her şeyi, gücü, emeği ve çabasıyla başardığı her şeyi kapsar. Birey onun anlamına, yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri içinde sahip olur.

Yorumbilgisel düşünceye katılan bir başka halka, Heidegger'de ise, anlamak doğrudan doğruya «varoluşun tarihselliğini» anlamaktır. Heidegger, Dilthey'in yaşam kavramını «varoluş»a çevirir; varoluş tasarlanan bir şey değildir, o insanın sahip olduğu tüm olanaklarının dışlaşmasıdır. Öyle ki insan aslında evreni değil, kendi olanaklarını, kendi ürünlerini yorumlamakta, anlamaktadır. Anlama insanın düşünsel bir yetisi değil, insan varoluşunun temel hareketidir. Bu görüşte anlama, bir yöntem olmaktan çıkıp, insanın varlık tarzı durumuna gelmektedir. İnsan evreni değil, kendi tarihi içinde kendisini anlamaktadır. Varlık her şeyden önce bize dilde açılan bir tarihtir. Dil varlığı yorumlar onu gerçek anlamıyla bize açar; dile baktığımızda onun varlıkla olan ilişkisini orada bizim için hazır buluruz, dil yorumlanmış varlıktır. (s. 40).

Buraya kadar sürdürülen kuramsal hazırlıkta, dilin, anlamlı

tarihin temel düzeyi olarak öne çıktığını; giderek tarihi kuşatan bütünlük olarak dilin kendisinin tarih olduğu düşüncesinin belirginlik kazandığını görüyoruz. Bu düşünce, Anlayan Tarih'in merkez figürü Lohmann'da, dil-tarihi tezi olarak özgün kuramsal boyutlar edinecektir. Tarihin anlam anahtarı, dilsel yapıtlar değil, dilin kendisidir artık. Lohmann'da dil, doğayı ve kültürü bütün olarak kuşatan bir üst kavram olarak görülmekte ve kendi erekliliğini gerçekleştirmeye yönelik bir eyleyen biçiminde konumlanarak tarihin öznesi durumuna getirilmektedir. Burada tinsel bütünlük olarak anlaşılan tarih'in bütün belirlenmeleri, aslında kendi «iç biçimi» doğrultusunda eyleyen dilin belirleyiciliği altında gerçekleşir. Yani iç biçim olarak varlık kazanmış olan dil, bu iç biçimin sınırladığı olanaklar içinde gerçekleşen bütün tinsel belirlenmelerden sorumludur. Lohmann'ın dil-tarihi tezinin kurucu ögeleri durumundaki iç biçim kavramı ve eyleyen dil düşüncesi Humboldt'a aittir. Dili, «eklemlenmiş sese düşünceyi anlatabilecek gücü vermek üzere Tin'in kendini sonsuz yineleyen çalışması» olarak gören Humboldt'a göre dilin iç biçimi de, işte tinin bu çalışmasıyla birlikte ortaya çıkan «biçim»dir, yapıdır; dil ile tinin içiçe geçtiği yerdir. Bu bakımdan bir halkın dünya görüşü, dilinin iç biçiminde içrektir.

Lohmann «iç biçim» kavramını «intentionalite» (Husserl) ile ilgiye sokup, dilde dilin kendisinin de bilmediği bir iç ereklilik olduğu düşüncesine ulaşır. Dilde, dili bir eyleyen durumuna getiren bir intentionalite, bir yönelme vardır. Dilin içinde taşıdığı yönelme, her bireysel konuşmayı, bu konuşmanın yaratıcı olanağı olarak aşmaktadır. Demek ki dil, tek tek öznelerin konuşmalarına bağlı olmayan, tersine onların düşünme-konuşma etkinliklerinin olanağı olarak onları belirleyen bir amaçlılık taşımaktadır. Dil tarihi (= tarih) de, dilin iç biçimine bağlı bu amaçlılığın kendini ortaya koymasının, açığlamasının tarihidir. Dili «insanların birbiriyle konuşması» olarak tanımlayan Lohmann, bu konuşma içinde insan bilincinin gizlilikten açıklığa çıktığını, bilinçsizlikten bilinçliliğe geçtiğini belirterek erekselliği son sınırına vardırır: «Düşünce ve kültürümüzün bugünkü ürünleri gizli olarak, biz onları bilmeden, 'bilinçsiz bilinc'imizde zaten vardı, konuşmaya başladığımızdan beri.» (s. 67).

Tarihin ereksel kavranışı, dil-tarihi kuramının düğüm noktası olarak alınabilir. Ereksellik, tarihin anlamlı bir bütün olarak «okunabilmesi»nin koşuludur. Ancak tarihin bu tür ereksel anlamlandırılması, gerçek tarihi «okunan tarih»le özdeş kılmak ve kendi tarihini tüm insanlık tarihi olarak görmek gibi sonuç-

lara yolaçar. (Borges'in öyküsünde Tlönümlerin gözlerinin Tlön-
den başka bir şey görmemesi.) Buna bağlı olarak, tarih belli bir
dil tipinin (Hint-Avrupa dil tipi) kendi iç biçimine bağlı erek-
selliğini gerçekleştirerek kendini aşması olarak konumlandığın-
da, böyle bir dinamizm göstermeyen dil tiplerinin tarihsiz sayıl-
ması da mantıkça kaçınılmaz olacaktır. Bu tutumun gerisinde,
kendi rasyonalitesi dışında gerçeklik kazanmış her şeyde yine
kendisini görmek isteyen Avrupa rasyonalizminin «dünyaya so-
nuna kadar düzen verme» tutkusu kendisini göstermektedir. İşin
ilginç yönü de, söz konusu rasyonalizmin ürettiği biçimsel, içi
boş, yapay söylem biçimlerine karşı bir tutum olarak kendini koy-
mak isteyen yorumbilgisel düşüncenin, bütünüyle bu rasyonalis-
min öndayanaklarına tutsak olmasıdır. Bu tutsaklık «dil içi öz-
gürsüzlük»te kendisini bir kez daha ele vermektedir. Bu yönde-
ki önkabul, dil ile düşünme özdeşliğinde dile tanınan *belirleyicilik*
payıdır. Ana belirlenimleriyle dil, düşünme tarzının oluşumunda
baskın rol oynar. Dil-düşünme özdeşliğinde son sözü söyleyen, ilk
sözü söyleyendir: düşünür, Lohmann'a göre, «ne kadar aydınlık
düşünürse, o kadar saltlıkla dilinin 'ide'sini gerçekleştirecektir.»
(s. 146). Ve Whorf: «Batılı doğabilimci kendisinin en özgür ol-
duğuna en bağımsız düşündüğüne inandığı tam da o anda en az
özgür, en çok bağımlıdır.» (s. 147). Bu durumu açıklamada kul-
lanılacak en uygun kavram, «dilnin hilesi» olsa gerek. Kitapta di-
legetirildiği gibi, bu noktada karşılaştırmalı dilbilim özgürlüğe
açılan bir yol olarak görülebilir mi acaba? Sanmıyorum, çünkü
karşılaştırmamanın nesnel olanağı, karşılaştırılan öğelerin her iki-
sinin de dışına çıkabilmekle mümkün gibi görünüyor bana. Di-
lin dışına çıkabilmenin salt kuramsal tartışmasını bir yana bı-
rakıyorum. Çünkü çok daha açık, somut, tarihsel bir olgu var
ortada, o da şu: benmerkezli Hint-Avrupa dilinin/kültürünün
içinde yer alan bilimsel ya da felsefi herhangi bir kuramsal et-
kinliğin (soruşturma konusu bambaşka bir dil-kültür bağlamına
ilişkin de olsa), kendisini, bu dil-kültür bağlamının dışına koyma-
sının olanaksız olması. Bu durum acaba, sözkonusu dil-kültür
bağlamının temelinde yatan «körükörüne bir düzen verme tut-
kusu»nun (egemenlik tutkusu olarak da okuyabilirsiniz) dolaylı
bir sonucu mudur dersiniz? Bu uğrakta Önay Sözer'in saptama-
sı son derece yerinde: «Hint-Avrupa kültür bağlamının kendin-
den kopukluğu, en başta kendi varsayımlarının kölesi olması, bu
kültürün başka kültürlerden kopukluğuyla bütünlenmekte, öz-
gürsüzlük burada tek başına kendine yargılı olmayla eşanlama
gelmekte.» (s. 152).

Şimdi Lohmann'ın dil-tarihi tezinin en özgün yanını oluşturan, Hint-Avrupa dil tipi/düşünme biçimi'ne ilişkin «kopula» eksenle çözümlemesine ve ürettiği ilginç sonuçlara bakalım. Varılmış noktadan geriye doğru giden bir yaklaşım izlersek, şu önermeyi başlangıç almalıyız: Bilimsel, felsefi düşünme biçimi Hint-Avrupa dil ve kültürünün kendi dilsel yapısı içinde ürettiği, geliştirdiği bir sonuçtur. Bilimsel, felsefi düşünme biçiminin gerisinde ise, gerçekliği bir bilgi nesnesi olarak kendi karşısına koyan ve bunu yapmakla da aynı zamanda özne olarak kendi bireyliğini üreten bir tavır yatmaktadır. Sözkonusu düşünme biçiminin ayırdedici yanı, kavramı nesneye uygulama olarak yapılaşan yargı verme'dir. Bu dil-düşünme biçiminin temelinde yer alan öge, Lohmann'ın kopula'nın belirleyiciliği altında çözümlendiği iç biçim'dir. Lohmann'a göre Hint-Avrupa dil tipinde, bir fiilin çevresinde döngüsel bir düzenle kümelenen öğelerden oluşan tümce, konuşmacının mantıksal karar verme yeri olmaktadır. Karar verme (fiil), burada tüm dönen ilişkilerin merkezi durumundadır. Mantıksal anlamda yargı adı verilen bu tümce kuruluşunun belkemiğini oluşturan öge kopula'dır. (s. 72). Kopula'nın gramatik işlevi, öznenin belirlenimini yüklem olarak özneyle bağlamaktır. Fakat aynı zamanda kopula, bu yüklemlenmeyle bir bütün oluşturan bir başka işleve, «gerçek varlık»ı dile getirme işlevine sahiptir. İşte kopula bu yüklemlenme ve varlık bildirme işlevleriyle başlangıcından beri bir erekle birleşmiştir: nesnel gerçekliğin tanıtılması ve öznel olandan ayrılması. (s. 91). Kopula'nın belirlediği Hint-Avrupa dil tarihinin kendinde taşıdığı ve gerçekleştirdiği erek de «kendi başına karar veren özne», yani birey dediğimiz şeydir. Kavramı nesneye uygulayan, kendi düşünmesiyle gerçekliği nesnel olarak kavrayan, bilimsel felsefi düşünmenin ünlü figürü birey.

Bu ilginç çözümlemenin bizim kültürel dünyamıza ilişkin olarak yaptığı bir çıkma da var. Lohmann'ın iki dil tipini karşılaştırırken (Hint-Avrupa ve Hami-Sami) ileri sürdüğü bir önerme bu: «Gövde ve sözcük bükümü yapan Hint-Avrupa dil tipinde gövde ve sözcük'ün ilgisi *nesneyedir*, oysa Arapçanın kök-bükümü *durumla* olan bir ilgiyi gösterir: bu da birini bilime, ötekini yalnızca Allahın iradesi'ne dayanan bir din anlayışına vardırmıştır.» Ve ardısıra şu saptama: «Arap kültürü tarihsel geçmişini sürekli şimdi'sine yayan, neredeyse geçmişle şimdisi arasında bir ayırım tanımayan bir kültürdür.» Bu varsayımların, her ne kadar farklı bir dil tipi (Ural-Altay) içinde boyvermiş olsa da, Osmanlı düşünce-kültür geleneğini anlamada da geçerli

olduğunu düşünüyorum. Lohmann'ın dilsel ilgi çerçevesinde yapmış olduğu, nesneye yönelme-duruma yönelme ayrımı, dünya karşısında farklı tinsel tavırlara sahip iki ayrı kültürel biçimlenmenin özgüllüklerine ışık tutuyor. Gerçekten de geleneksel Anadolu Türk toplumunda gerçekliği bir bilgi nesnesi olarak karşısına koyan, gerçeklik üzerine kendi başına karar veren özne figürü bulunmadığı gibi; nesneye kuramsal bir yönelmenin de sözkonusu olmadığı biliniyor. Bu kültür bütününde tinsel ilgi, «insanın kendisini ahlâksal kişilik olarak içinde bulduğu belli bir zamandaki durumla» bağlantılıdır. Burada durum kavramını, mutlak irade idesine bağlı, ilk ve son defa verilmiş monolitik ideolojiye bağlamak istiyorum. Osmanlı toplumsal formasyonunda birey, gerçeklikle kendisi arasında, her zaman, kendisini toplumsal «bir»liğin ayrılmaz bir parçası olarak algılamasını sağlayan dini ideolojiyi bulmaktadır; öyle ki bireyin gerçekliğe yönelimi her zaman bu mutlak ideoloji katmanından geçmekte ve aslında bir türlü bireyselleşmemektedir. Verilmiş dünya tasarımının dışında gerçekliğe soru yöneltmenin bütün yolları tıkalıdır.

Bu noktada Lohmann'ın «ahlâksal kişilik» saptamasının altını çizmek istiyorum. Osmanlı dünyasında, toplumsal varoluş koşullarının ürettiği insan-biriminde ağır basan, akılsal kişilik değil, ahlâksal kişilik olmuştur. Burada sözkonusu olan elbette toplumsal ahlâksallıktır. (Ahlâksal kişilik, büyük ölçüde, dini ideolojinin insan ilişkilerindeki dolaşımının bir ürünüdür.) Şimdi ahlâksal kişiliğin başat olması, tinsel yaşamda inanma'nın bilme'nin yerini alması olgusuyla örtüşmektedir. Ahlâksal kişilik, kendisini bireysel kanalda bir türlü varedemeyen (nesnelleştiremeyen) özneliliğin, toplumsal ilişkiler bütünü içerisinde kendisini üretebileceği biricik kalıptır, başka bir deyişle, ahlâksallık tek insanın biricik varolma alanıdır, öyle ki bu alanda tek insana yalnızca toplumsal bütünün ayrılmaz bir parçası ve bütünün bir temsilcisi olarak varolma hakkı tanınır. Bu nedenle o gerçeklik karşısında her zaman bir toplumsal özne'dir. Dolayısıyla buradaki insan-doğa ilişkisi, gerçeklik karşısında kendi başına yargı veren bireyi şart koşan kuramsal bir özne-nesne ilişkisi olmayıp; her zaman tek insanı bütün içinde eriten ve onun birey-özneliğine izin vermeyen monolitik ideoloji içinde kapanmış pragmatik bir ilişki olmaktadır. (Bizlerin salt bilmek için bilmenin anlamını bir türlü kavrayamamış olmamız bundan mıdır?) Teorik ilgiden yoksun pragmatik ilişkide, mutlak iradeye tabi ahlâksal kişiliğin doğa karşısındaki tavrını buluyoruz. Birey sorunu bir yana, teorik ilgi zaten ideoloji tarafından gediksiz biçimde tüketilmiş olduğu

için, toplumun maddesel yaşamının yeniden üretilmesine dönük pragmatik ilgiden başka geriye bir şey kalmamaktadır.

Sonuçta, bir yanda özne ile nesne arasındaki sürekli gerginliğe ve öznenin egemenlik yönelimine dayanan bir kültürün tarihsel sürekliliği; öte yanda bilgi etkinliği içersinde (yorumbilgisine göre dilin iç biçimi gereği) birbirinden ayıramamış özne ile nesnenin ideoloji katmanındaki uyum ve dengesine dayanan bir kültürün tarihsel süreksizliği ya da «kendisi için hep süren bir şimdiki zaman» süreğenliği. Osmanlı siyasal örgütlenmesini nitilemede kullanılan «denge», «uyum», «düzen» kavramları, tinsel yaşamın da belli başlı özelliklerini verir durumdadır. Nitekim tinsel bağlamda insan ile doğa arasında kurulan öyle bir denge ve uyumdur ki burada sözkonusu olan; kendi başına nesne tasarımına açılmayan, her zaman nesneye ilişkin toplu tasarımın (bütün zamanlar için geçerli mutlak tasarım) içinde yine kendisine dönen bir tinsel etkinlikte karakterize olur. Bu noktaya ilişkin yorumbilgisel saptama şöyle dilegelir: Türk dilinde kökün biçim ögesiyle yoğrulması değil, belli bir düzen içinde yerleştirilmesidir anlamı yaratan. Bu anlam kullanışa çok bağlı ve kendi içine kapalıdır. (s. 104).

Bitirirken, Önay Sözer'in, çalışmasının sonunda kendi kültür dünyamız için önerdiği çözüm düşüncelerini ele almak istiyorum. Sözer'in ilk önerisi, kendi dil ve kültürümüzle ilgili tüm bilgilerimizin kendi kuram ve yöntemlerimizle elde edilmesi, kendi bilmimizin kendimizce yapılması. (Burada kendi bilimimiz'den ulusal(!) bir bilim anlaşılıyor kuşkusuz, daha çok kendi gerçekliğimize ilişkin özgün kuram üretimi anlaşılıyor.) Bu, herkesçe kabul edilebilecek bir özlem, üstelik hayli eski ve bir türlü gerçekleşemeyen bir özlem. Önay Sözer'in kendisi de bu durumu biliyor ve özlemin neden gerçekleşemediğini de şöyle açıklıyor: bizim kültürümüz, kendi dil-düşünme bağlamı içinden salt kendi gelişmesiyle bilimleri ve bilimsel düşünmeyi çıkaramamış bir kültürdür. Türkiye'nin iki yüz yılı aşkın süredir yaşadığı paradoksal durumun yorumbilgisel saptanışı böyle. O halde ne yapılmalı? Önay Sözer'e göre, bizim için kendimizi (dil ve kültür tabanında) anlama gereksememiz, bilimsel düşünmeyi oluşturma amacına yönelik olmalıdır. Kendimizi anlamamız ise bilimsel düşüncenin kendi düşünme tarzımızdaki tabanını aramızla örtüşmektedir. Burada şunu sormak istiyorum: acaba tarihsel olarak oluşmuş böyle bir taban var mıdır (ya da kalmış mıdır), yoksa bu ancak oluşturulabilecek, gerçekleştirilmesi gereken (ya da Batı etkisiyle gerçekleşmekte olduğunu söyleyebileceğimiz) bir ta-

ban mıdır? Başka bir deyişle, dilin yapısı içinde bilinçsiz olarak saklı bulunan düşünme tarzının kendine özgü bilimsel düşünmeye ulaştırılması mıdır sözkonusu olan; yoksa düşünme tarzının bizzat kendisinin dönüştürülmesi ve Batı'nın tarihsel olarak ürettiği «bilimsel düşünme»yle örtüşen, bizim için *yeni* bir düşünme tarzının oluşturulması mıdır amaçlanan?

Birinci almasığın (Önay Sözer'in eğiliminin bu yönde olduğu görülüyor; zaten ikinci almasığ, dilin iç biçimine bağlı düşünme tarzının değiştirilebilir olduğu şeklinde dil tarihi tezine aykırı bir sav içeriyor) olabilirliğine, ikici (dualist) bir tinsel varoluş alanı içerisinde bir «kültürel belirsizliği» yaşayan Türkiye toplumu için pek ihtimal veremiyorum. En azından şuna dayanarak söylüyorum bunu: bugün için «biz» dediğimiz şey hiç de açık ve belirli bir bütün değil. Tersine o kadar karmaşık, biz'le biz-olmayan'ın o kadar içiçe girdiği bir kültür kaos'u ki yaşanan, bu noktada artık biz-olan'ın pek çok ögesi biz-olmayan; biz-olmayan'ın pek çok ögesi de biz-olan durumuna gelmiş bulunuyor ve tinsel bir bütünlük olarak «biz» henüz oluşturamadığımız soyut bir rasyonalite olarak uzaklarda duruyor. Bu bakımdan Türkçe'nin iç biçiminin sağlayacağı değişmezlerden yola çıkarak elde etmeyi umduğumuz düşünme tarzı, bu iç biçimden bütünüyle kopuk bir düşünme tarzı olabileceği gibi, bu iç biçimin var kıldığı inanç kalıplarına bağlı bir düşünme tarzı da olabilir gibi geliyor bana. Burada açıkta kalan nokta, dilin iç biçimi kavramını temel alan kuramsal yaklaşımın, kültür etkileşmesi, kültürel geçişim ya da daha modern tanımıyla kültür egemenliği sorununa nasıl bir açıklama getirebileceğidir.

Şimdi de Önay Sözer'in yukardaki önerisinin ardısıra gelen şu önermeyi irdelemek istiyorum: bilim alınabilen bir şeydir, oysa bilimsel düşünme alınamaz, olsa olsa sürdürülebilir. Burada bilimin alınabilirliği, bilimsel düşünmenin alınamazlığı tezi, eğer bilim kavramıyla teknoloji ya da uygulanabilir bilimsel sonuçlar kastediliyorsa, bizi Ziya Gökalp sorunsalına (hars-medeniyet) göndermektedir. Ancak bilim kavramıyla, kuramsal bir etkinlik olarak bilim kastediliyorsa; ben, bu şekilde anlaşılan bilimin, bilimsel düşünmeden koparılamaz, giderek bilimsel düşünmeyle özdeş bir bütünlük olduğu konusunda ısrarlıyım. Bu bakımdan, bilimin, canlı dil-düşünme ilişkisinde düşünmenin dili bırakmasının bir sonucu olması nedeniyle alınabilir olduğu düşüncesini, yukardaki savın bir gerekçesi olarak göremiyorum. Çünkü burada «kopma»nın kendisi de dil ve düşünmeyi kuşatan tinsel tarihin *içsel* ve organik bir ögesidir. Bu yüzden, bilim, düşünme tarzı olarak

bağlı olduğu bu tarihten kopartılıp yalıtılarak, taşınamaz. Bu durumda Önay Sözer'in bilimsel düşünmenin alınamazlığı, ancak sürdürülebilirliği savını, bilimsel düşünmenin «içselleştirilmesi» şeklinde yorumluyorum. Ve bu yorum bağlamında Önay Sözer'e katılıyorum: bilimsel düşünme (ben buna yaratıcı düşünme demek istiyorum, çünkü kültürel sorunun çözümünü yalnızca bilimde ve bilimsel düşünmede değil, her alanda yaratıcılığını koyabilen bir düşünme biçiminde görüyorum.) *bizim* gerçekleştirmemiz ve bu gerçekleştirme ile *bizim* kılmamız gereken bir tinsel etkinliktir. Şimdi sorun, bu düşünme biçimini her zaman —pratikte— dışsal olan'dan (Batı'da üretilmiş kuram ve yöntemlerden) geçerek nasıl içselleştirebileceğimiz noktasında düğümleniyor. Soru şu: bilimsel düşünmeyi sürdürme mi, yoksa onun peşinde sürüklenme mi? Tarihi anlamak da, içerdiği aşılmaz görünen güçlüklerle karşılık, işte bu noktada önem kazanıyor.

FELSEFE TARİHİNİN GENEL BÖLÜNÜMÜ*

G. W. F. HEGEL

Çeviren: Selâhattin Hilâv

Şöyle diyorduk: felsefe düşüncedir; felsefe, içeriği de genel olan geneldir. Öyleyse, felsefesel düşüncenin içeriği, yalnızca öznel değildir, aynı zamanda tüm varlığı da kapsar. Gerçekten de, genelin belirlenmemiş olduğunu düşünebiliriz ilkin; [ama] genelin belirlenmiş olması gerekir ya da daha çok, kendini, kendisi tarafından belirlemesi gerekir; ve felsefe tarihi, belirlenimlerin, soyut genelde adım adım nasıl ortaya çıktığını; bu genelliğin, kendini, gittikçe daha fazla ve daha derinlemesine, kendinde nasıl belirlediğini gösterecektir. Bu belirlenim ilkin, atomcularda görüldüğü gibi, dünyanın özünün, Mutlağın, ilkselin [ilkbaştakinin], *bir* olarak ortaya konmasından [ileri sürülmesinden] başka şey olmayacaktır. Daha sonra da genel, yalnızca belirlenmiş olarak değil, kendini belirleyen olarak düşünülür (- yalnızca belirlenmiş olarak değil, *bir* olarak değil). Ve genelin bu somut kavramı, bu somut belirlenimi, genelin yüksek ve daha doğru [hakiki] belirlenimidir ya da en azından onun başlangıcıdır. Felsefesinin içeriği [maddesi] ve biçimi [formu], geneldir öyleyse. Şimdilik, bu kavramla yetinebiliriz.

Bundan sonra üzerinde durmamız gereken, şu sorudur: Felsefe ve tarihi nerede başlar? Felsefeyle ilişkili [ona benzer] her

* Yazko Felsefe Yazıları, 5. Kitap'ta, S. Hilâv'ın burada çevirisini verdiğimiz metne ilişkin açıklamalarını ve notlarını da yayımlayacağız. Yukardaki metin, Hoffmeister basımı Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie'den (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler) yapılan Fransızca çeviri Leçons sur l'Histoire de la Philosophie (Collection Idées, Gallimard, 1970) temel alınarak dilimize çevrildi (c. II, ss. 7-25). Metin, doğrudan doğruya Hegel'den kalmış yazılardan ve derslerinde tutulmuş notlardan oluşturulmuştur. Köşeli parantez içindekiler çevirmenin eklemeleridir (YFY).

şeyi bir yana ayırdıktan ve felsefenin kavramını tanımladıktan sonra şimdi saptayacağımız budur.

I. FELSEFE TARİHİNİN BAŞLANGICI

II Bundan sonraki sorumuz şu: felsefe tarihi nereden başlamalıdır? Bunun karşılığı, daha önce söylenenlerde dolaysız olarak kapsanmış bulunuyor. Felsefe tarihi, içine batmış [gömülmüş, saplanmış] olduğu doğadan, doğayla birliğinden kurtulduğu [sıyrıldığı] zaman, özgürlüğü içindeki düşüncenin varoluştugu [varoluş edindiği] yerde başlar; düşünce o zaman, kendini kendisi için kurar; düşünce kendine döner [gider] ve kendi yanında [yuvasında, yurdunda] (*bei sich*) yerleşir [kalır, oturur].

I Daha önce söylenenler uyarınca verilecek genel karşılık şudur: felsefe, düşüncenin, her şeyi kapsayan genel olarak, varolan olarak kendisi için kavrandığı [düşünüldüğü] ya da varolanın (*das Seiende*) genel biçim [form] içinde kavrandığı; düşüncenin düşüncesinin, kendisini gerçek varlık olarak düşünen genelin ortaya çıktığı ya da dünyanın, tümelliğin biçimi içinde [tümellik içinde] tasarımılandığı [düşünüldüğü, kavrandığı] yerde başlar.

1,3 Gerçek anlamıyla felsefenin başlangıcı, Mutlağın artık tasarımı [imge, görüntü] olarak var olmadığı, ama özgür düşüncenin - ki yalnızca Mutlağı düşünür -, Mutlağın İde'sini kavradığı; yani, şeylerin özü olarak, her şeyin mutlak bütünselliği ve içkin özü olarak Varlık'ı (ki düşüncenin kendisi olabilir) kavradığı - ve bu bir dış varlık olsa da, düşünce olarak kavradığı yere yerleştirilmelidir. Bundan ötürü, Musevilerin tanrı olarak düşündükleri - her din düşünmedir - yalın ve duyumlanabilir olmayan varlık, felsefenin bir nesnesi [ele aldığı, irdedeği konusu] değildir; örneğin şu önermeler: şeylerin özü ya da ilkesi sudur, ya da ateştir, ya da düşüncedir [felsefenin nesnesidir].

III 13 xı 1827 Ortaya çıkan ilk soru şudur: felsefe tarihine nereden başlamamız gerekir? Felsefe tarihi, düşüncenin katışıksızlığı içinde ortaya çıktığı, genel olduğu; bu katışıksızlığın, bu tümelliğin özsel, doğru [hakiki], Mutlak olduğu, her şeyin özü olduğu yerde başlar; nesnesi, katışıksız, genel düşünce olan bilim, mantıktır. Mantıkta, öznel düşünceden, bilinçli düşünce biçimi içindeki düşünceden başka şey görmemek, yaygın bir alışkanlıktır kuşkusuz; düşüncenin, ancak, özneyle ilişkili oluşu bakımından değer taşıdığı sanılır. Felsefede, düşünce de nesne olarak [inceleme konusu olarak] ele alınır kuşkusuz; ama düşünce, yal-

nızca öznel bir şey olarak, bir iç etkinlik olarak değil, tam tersine, nesnel ve genel olması bakımından ele alınır; böylece düşünce ve tümellik, aynı şeydir. Bir şeyin nasıl kurulmuş olduğunu [doğasını, yapısını], gerçekte nasıl olduğunu bilmek istersek, o şeyi düşünürüz [o şey üzerine düşünürüz], bu konuda düşünceler üretiriz, onun özünü, bir genel şeyi görüp tanırız [kavrarız]. Düşünceyi üretmek, özü tanımaktır [kavramaktır]. Ereği öz olan [özü bulmak olan] bir genel-düşünsel içbakıştır bu. Felsefede, düşünceler kendileri, öz yerine geçerler [öz yerini tutarlar]; mitos biçimine bürünmüş, özün duyumlanabilir tasarımı biçimini edinmiş doğru [hakikat] bir yana atılır [elenir]. Nitekim din de, katışıksız düşünce biçimi içindeki doğruyu [hakikati] değil, tasarımdaki [tasarım olarak] doğruyu kapsar. Öyleyse felsefe, şeylerin özünün, katışıksız düşünce biçiminde bilince geldiği [ulaştığı] yerde başlar; Grek dünyasında, işte bu durum söz konusudur.

11 Tinin [Geist'in] bu ortaya çıkışı, tarihsel bakımdan, siyasal özgürlüğün çiçeklenme dönemine bağlanır; ve siyasal özgürlük, devlette özgürlük, bireyin kendini birey olarak duyduğu [algıladığı]; öznenin, kendini özne olarak genellik içinde duyduğu ya da dahası, kişiliğin [kişi-olmanın] bilincinin, kendinde bir sonsuz değer bulunduğu bilincinin ortaya çıktığı yerde, - kendimi, yalnızca kendim için değer taşıyan olarak koyduğum [gördüğüm] zaman başlar. Nesneyi, mutlak nesneyi, geneli ve özseli özgürlük içinde düşünmek te, ancak burada söz konusudur. Düşünmek, genelleştirmektir; öyleyse kendini düşünmek te, kendini genel bir tarzda [biçimde] belirlemek, bir genel şey olarak bilmek - kendimin, bir tümel, bir sonsuz şey olduğunu bilmek - ya da dahası, kendini, kendine denk düşen bir özgür varlık olarak düşünmektir. Siyasal özgürlük, pratik özgürlük uğrağı da buradadır [özgürlüğe de burada rastlanır]. Felsefesel düşünce de, tümel nesnenin düşüncesi olması bakımından hemen ona bağlanır [onunla ilinti kurar]; düşünce, genel olarak belirler kendini, yani: a) geneli, *nesnesi* haline getirir ya da nesne olanı genelleştirir. Düşünce, duyusal [duyumlanabilir] bilinçte oldukları durumlarıyla doğanın şeylerinin tikel karakterini genel olarak, bir düşünce olarak, bir nesnel düşünce olarak belirler. Nesnel olan, ama bir düşünce olarak nesnel olan işte budur. b) İkinci belirlenim de, bu genel öğeyi *görüp-tanımamdır*, düşüncenin *bilmesidir*, bunun gerçekleşmesidir. Genele yönelik bu bilen, tanıyan sıkı ilişki, bu şey benim için nesnel olarak var olduğu ölçüde, ben kendimi, kendim için var kıldığım, sürdürdüğüm ölçüde ortaya çıkar. Ben onu dü-

şünürüm ve o, bu ölçüde benimdir; bu, benim düşüncem olmasına rağmen, benim için yine de mutlak tümeldir; bunun nesnel olarak ortada bulunmaklığı dolayısıyla, kendimi onda düşünmüşümdür, bu sonsuzun içindeyimdir ve aynı zamanda bunun bilincindeyimdir. Böylece, bilgi'nin bakış açısına olduğu gibi nesnelliğin bakış açısına da yerleştiririm kendimi, ve bu bakış açısını benimserim. Siyasal özgürlüğü, düşüncenin özgürlüğünün ortaya çıkışına bağlayan [onunla birleştiren] genel bağ işte buradadır.

1 Bu genel belirlenim (*Bestimmung*), felsefenin başlangıcının soyut belirlenmişliğidir (*Bestimmtheit*), ama bu ikincisi aynı zamanda tarihseldir; ilkesi bu belirlenimi içinde taşıyan [içeren] ve dolayısıyla ilkesi, özgürlük bilincini kuran bir halkın somut biçimidir. Böyle bir halk, somut varlığını bu ilke üzerinde kurar. Bir halkın anayasasının, yasalarının, tüm durumunun temeli, tinin kendisini kavrayış tarzındadır, kendini bilisini [bilmekliğini] sağlayan kategorilerindedir ancak. Öyleyse, felsefenin ortaya çıkışı, özgürlüğün bilincini gerekli kılar dediğimizde, bundan, felsefenin, varoluşunu bu ilke üzerinde temellendiren bir halkın bulunmaklığını gerekli kıldığı sonucu çıkıyor; ve bu açıdan, düşüncenin, kendi yanında [yuvasında, yurdunda] bulunması, yani düşüncenin doğal ortamdan sıyrılmış olması; maddenin, sezginin [duyumların] ve isteğin içine, yani doğanın içine batmışlık [gömülmüşlük] durumunda bulunmaması zorunludur diyoruz. Demek ki, bu dereceden [düzeyden] önceki biçim, yukarda söylediklerimize göre, tin ile doğanın birliğidir. Bu birlik, ilksel olması ve başlangıçta bulunması dolayısıyla gerçek [hakiki] birlik değildir. Tin ile doğanın birliğini, bilincin en iyi durumu olarak görenlerin tümü de yanılmaktadır. Bu düzey [derece], en aşağıda yer alan, en az gerçek [hakiki] olan düzeydir. Genellikle Doğu'nun durumudur bu. Ne var ki, özgür, tinsel (*geistig*) kendibilincin ilk biçimi ve dolayısıyla felsefenin başlangıcı [da], Greklerde bulunmaktadır.

Şimdi, genellikle ilksel biçim üzerine birkaç açıklama yapacağız.

11 Demek ki felsefe, tarih içinde, özgür kurumların bulunduğu yerde ortaya çıkar. Önce, Doğu'ya değineceğiz. Doğu dünyasında, tam anlamıyla felsefe söz konusu olamaz; çünkü, bu dünyanın ayırt edici özelliğine [karakterine] kısaca değinmek gerekirse, diyebiliriz ki, tin Doğu'da ortaya çıkar, ama Doğu'da durum öyledir ki, özne, bireysellik, kişi [kişilik] değildir; nesne içinde kaybolup gitmeye yargılıdır. Doğu'da egemen olan, tözsel ilişkidir.

Töz, Doğu'da, ya duyuyüstü olarak, düşünce olarak ya da daha maddesel bir tarzda tasarımılanır [kavranır]. Bireyin, tikelin durumu, tözsele oranla [ona ilişkisinde], yalnızca olumsuz olmaktadır [olumsuzluktur]. Bu tür bir bireyin ulaşabileceği en yüksek nokta, bireyin, tözde kaybolup gitmesinden, bilincin silinmesinden ve dolayısıyla öznenin yok olmasından ve töz ile özne arasındaki farkın da ortadan kalkmasından başka şey olmayan öncesiz-sonrasız mutluluktur. Demek ki, en yüksek durum, bilinçsizlik [duyarlıksızlık] durumudur [burada]. Öyleyse, bireyler bu mutluluğa ulaşmadıkça ve dünyasal bir varoluş içinde bulundukça, tözsel ile bireyselin bu birliğinin dışındadırlar; tinden yoksunluk durumu olan durumdadırlar, belirlenimdedirler; tözden yoksundurlar; ve siyasal özgürlük bakımından da haklardan yoksundurlar. İrade burada, hiç mi hiç tözsel değildir, ama doğanın keyfiliği ve olumsuzluğu ile belirlenmiştir [sınırlanmıştır] (örneğin, kastlarla belirlenmiştir); - bilinçten içsel olarak yoksun (*bewusstlos*) bir durumdur [yoksunluk durumudur] bu.

Doğu karakterinin temel koşulu da işte buradadır. Olumlu yalnızca tözdür; bireysel ise tözsüz olandır, ilinekseldir; siyasal özgürlük, hukuk, özgür ahlaklılık, katışıksız bilinç, düşünce yoktur burada; bütün bunların ortaya çıkması için öznenin, töz karşısında kendini bilinç olarak koyması ve bilinç olarak tanınıp-kabullenilmesi gerekir. Kendi için bilgi, Doğu karakterinde söz konusu değildir. Öznenin, kendi için varoluşu yoktur ve özne, kendibilincinde, kendisi için hiçbir değer taşımaz. Doğulu özne, ulu, soylu, yüce olabilir kuşkusuz; ama önemli olan nokta, bireyin, hak diye bir şeye sahip olmamasıdır ve kendisini şu ya da bu yapmasının [haline getirmesini], doğanın ya da keyfiliğin bir belirlenimi [belirlemesi] olmasıdır. Gönül yüceliği, ruh ululuğu ve en büyük yatkınlıklar, Doğuluda, karakter keyfiliğinden ve dolayısıyla rastlantıdan başka şey değildir. Belirlenimleri nesnel ve somut olan; herkesin saygı duyması gereken, herkes için geçerli olan ve herkesin [bir birey, bir insan olarak] tanınıp-kabullenilmesinin zeminini oluşturan hukuk ve ahlaklılık yoktur Doğu'da. Hiçbir şey saptanmış ve belirlenmiş olmadığı için Doğulu, davranışlarda bulunurken [eylerken] yetkin bir bağımsızlıktan yararlanır. Tözü ne kadar özgür ve belirlenmemişse, o da, keyfilik ve bağımsızlıktan o kadar çok yararlanır. Bu özgür töz, genellikle herkes için geçerli olan nesnellik karakterine [nesnellığe], özgürlüğünün sahip olduğu ölçüde az sahiptir. Bizim gözümüzde, hukuku, toplumsal ahlakı, devleti oluşturan şeyler; Doğu'da, tözsel, doğal, babaerkil bir biçimde, yani öznel özgürlükten yok-

sun olarak vardır. Vicdan dediğimiz şey, [yani] ahlaklılık da yoktur [orada]. Bu durum, kötünün-kötüsünün yanı sıra, en yüksek soyluluğu da içinde barındıran [kabullenen] donmuş [taşlaşmış] bir doğal düzendir. En yüce keyfilik, en yüksek yere geçip oturmuştur [orada].

İlkin tin ile doğanın birliği görülüyor, demiştik. Bu, daha kesin anlamıyla ne demektir? Tin, kendibilincidir ve böyle olması dolayısıyla nesnelerin, ereklerin, vs., bilincidir; yani, tasarımı-layan, isteyen ve dileyen bilinçtir. [Oysa bu ilk] derecede [düzey-de] bulunduğu sürece, isteminin içeriği kadar tasarımının alanı [sphère'i] da sonludur bilincin; öyleyse [bilincin] kendi de sonludur. Doğa içine batmış durumdaki tin, zekânın ve iradenin sonluluğunu dolayimsız olarak kendinde taşır. Doğunun belirlenimi de buradadır işte; bu birliği en yetkin durum olarak görmemek için bilmek gerekir bunu; bu durum, en yüksek [en katmerli] sonluluk durumudur. Gerçekten de, bu tür bir bilinç, ne gibi erekler benimseyebilir ki? Doğu'da, bu ereklerde, kendi için genel hiçbir şey bulunmaz henüz. Hukuğu, toplumsal ahlaklılığı, iyiyi istediğim zaman, genel bir şey istemiş olurum; çünkü hukuk, toplumsal ahlaklılık, vs., genel şeylerdir, doğal tikellikler olmaktan çıkmış [kurtulmuş] şeylerdir. İradenin, [dayanacağı] temel olarak bu genellik karakterine [niteliğine] sahip olması gerekir. Bir halkın, hukuk üzerinde temellenmiş yasaları varsa, bu durumda genel. nesne haline girmiştir; bu da, düşüncenin pekişmiş olması olasılığını dile getirir. Böyle bir halk, genel şeyler ister ve düşünür. İrade geneli isterse, halk, o zaman özgür olmaya başlar; çünkü genel irade, düşüncenin (yani genelin) genele ilişkililiğini içinde taşır. Düşünce, [yani], kendi yanında [evinde, yurdunda] bulunan tin, özgürdür bu durumda. Yasa isteyen, özgürlüğüne sahip olmayı ister. Özgür olmak isteyen bir halk, isteklerini, tikel ereklerini, çıkarlarını, genel iradeye, yani yasaya bağımlı kılar. Bunun tersine, iradenin nesnesi genel olmadığı zaman, özgürlüğün görüş açısı da henüz yok demektir; istenen şey tikel bir nesneyse, irade sonludur; ve iradenin bu sonluluğu, Doğulun karakterinde bulunan [içerilmiş olan] bir şeydir. İradenin özgürlüğü, düşüncenin, kendisi için özgür hale geldiği, genel-olanın ortaya çıktığı yerde başlar ancak. Doğaya batmış [gömülmüş] tin olan Doğulu karakteri, irade bakımından ele alındığında, sonluluğa boyun eğmiş durumdadır öyleyse.

İrade, sonlu olmaya yönelmektedir; kendini, bir genel olarak kavrayamamıştır henüz. Bu durumda da, efendilerin kasti ve kölelerin [kulların] kasti vardır yalnızca [ve] despotluğun ala-

nıdır bu; duygu terimleriyle [duygular, heyecanlar açısından, bakımından] dile getirildiğinde, bu durum, *korku*'nun egemen kategori olması [hüküm sürmesi] demektir. Doğal ortama batmış tin, henüz kendi için özgür değilken ve tikel ile birlik halindeyken, henüz sonlunun lekesini taşıırken; bu tikel tarafından, bu sonlu tarafından ele geçirilebileceğinin [yakalanabileceğinin, kapılabileceğinin] ve bu sonlunun yıkıma uğratılabilir bir şey olduğunun, kendini olumsuzlanma olarak koyabileceğinin bilincindedir. İnsandaki bir şeyin - ve dolayısıyla insanın kendisinin - süregidemiyebileceğine [varlığını koruyamayabileceğine] ilişkin bu olumsuzlanma duygusu, genellikle korkudur. Özgürlük ise, bunun tersine, sonluda olmamaktır; ama bir kendinde sonsuz varlıkta, kendi için bulunmaktır; bu, kendisine saldırılamayan bir şeydir. - Demek ki, korku ve despotluk egemendir Doğu'da. İnsan korkmakta ve çekinmekte ya da korku salarak hüküm sürmektedir; öyleyse köledir [kuldur] ya da efendidir; bunların her ikisi de aynı düzeyde yer alır; aralarında yalnızca biçimsel bir fark vardır ve bu fark yalnızca, iradenin gücünün, enerjisinin az ya da çok olmasındadır. Efendinin iradesi, [gözettiği] tikel çıkarına bağlıdır; sonlu olan her şeyi, tikel çıkarı için [uğruna] harcamayı isteyebilir. Amacı sonlu olduğundan, iradesi olumsaldır; demek ki efendinin iradesi keyfidir, çünkü sonlu amaçlarda içerilmiş olduğundan korku aracılığıyla iş görür [etki gösterir, eyler] ancak. Öyleyse korku, Doğu'da hükümsüren [yöneten] kategoridir genellikle.

Doğu'da din de, zorunlu olarak aynı karakteri taşır; bu dinin ana uğrağı, Tanrı'dan [Mevlâ'dan = Efendi'den] korkudur; ama din, kökenini bu korkuda bulmakla kalmaz yalnızca, bu korkudan da dışarı çıkmaz [sıyrılmaz] üstelik; bu korkuyu bir yana bırakmaz. Kutsal Kitap, «Tanrı'dan korkmak, bilegeliğin başlangıcıdır», diyor (*Mezmurlar*, CXI, 10.); bu doğrudur ve insanoğlunun, korkuyu bilmesi, duyması, yaşaması gereklidir. Benimsediği sonluluk ereklerini, sonlunun belirleniminde, olumsuzlanmanın belirleniminde bilip-tanımaları insanoğlunun kendisi için gerekli olmuştur; ama, onların ötesine geçmesi, onları aşması da gereklidir. En son erekler olarak onlara bağlanmaktan vazgeçerse, olumsuzlanmaya bağlı olmaktan çıkar, korkudan sıyrılır; kendisine saldırılabilmesine araçlık edecek [olanak verecek] hiçbir şey benliğinde bulunmaz artık. Ne var ki, korku, yalnızca başlangıç değil de, aynı zamanda sonsa [bitimse], egemen kategoriyse, o zaman, despotluk biçimi, kölelik biçimi kurulup yerleşmiş olur. Öyleyse, dinde de bu aynı karakter kendini gösterecek-

tir. Doyum sağlaması bakımından, bu düzeyde, dinin kendisi de sonlu olacaktır; yani, doğal ortamda içerilmiş [doğallığa batmış, saplanmış] olacaktır.

Doğu halklarında, doğanın güçleri ve kudretleri, bir yandan kişileştirilir ve yüceltilir, öte yandan, eğer bilinç bir Sonsuz'a doğru yükselirse, bu kudret karşısında duyulan korku, ana belirlemidir ve böylece birey, bu Sonsuz karşısında bir ilinekten başka şey olmadığını bilir. Sonluya bağımlı olmaktan, sonluda kalmaktan, sonluya batmışlıktan başka şey olmayan bu durum, iki biçimde ortaya çıkabilir ve bir aşırı uçtan ötekine gitmek zorundadır. Nitekim, bilinç için var olan sonlu, sonlu-olarak-sonlu biçimini edinebilir; ama öte yandan, sonsuz biçimine de bürünebilir ve bu yüzden, sonluya benzeyen bir soyutlamadan (soyut sonsuz) başka şey olmaz ve hatta zar zor bir sonludur ancak. Pratikte, edilgin iradede (kölelikten), bunun en karşıt ucuna, en büyük irade enerjisine, katışıksız bir keyfilikten başka şey olmayan despotluğun en büyük kudretine geçildiği gibi; dinde de, en derin, en kaba ve hatta tapınma biçimini alan ten zevklerine düşkünlüğe kendini kapıp koyvermeyi ve öte yandan, en yüksek ve boş soyutlamaya ve dolayısıyla katışıksız olumsuzlamaya, hiçliğe - somut olan her şeyden vazgeçmek demek olan Yüce'ye kaçışı görüyoruz. Doğulular ve özellikle Hintliler, çoğu zaman, bu soyutlamayı en aşırı ucuna vardırırlar; örneğin, kendini azaba sokmanın beyhude tadını sürekli olarak duymaktan başka bir manevi kazanım söz konusu olmaksızın çile doldurarak, kendilerini her acıya duyarlıksız hale getirmek için uğraşarak on yıl geçirirler; ya da burunlarının ucunu yıllarca seyrederek, hiçbir şey düşünmeden, hiçbir şeye ilgi duymadan, kendilerinden geçerek oldukları yerde öylece oturup, bu en yakın [en içten] soyutlamada, bu yetkin boşlukta, bu ölüm sessizliğinde kalırlar; ve o zaman, bir bomboş içsel sezgiden, tepeden tırnağa soyut tasarımdan, soyutlamanın katışıksız bilgisinden başka yerde değildirler; ama bu soyutlama, katışıksız olarak olumsuz olduğundan, tamıtamına da sonludur; ve bundan ötürü, yüce olarak görülen [kavranan] bu yan da, sonluluk ilkesine bağlıdır [ilkesinin kapsamı içindedir]. Burası, özgürlüğün, özgür düşüncenin kesinlikle alanı değildir; ama karşısında en derinlemesine edilgin olan iradeyi bulan despotça iradenin, olumsal ve keyfi iradenin alanıdır - sonlu olmaları bakımından öteki sonlu ereklere boyun eğen ereklere sonluluğunun bilgisi [söz konusudur burada]. Despot, aklına gelen [esen] düşünceleri uygular, - kimi zaman iyilik yapar, ama bunu yasa olarak değil, keyfine uyarak yapar. Özgürlük, yalnızca Ba-

ti'da ortaya çıkar: düşünce, orada, kendi yanına döner, tümel düşünce haline gelir ve daha sonra tümel de özsel (*das Wesentliche*) olur.

11 Bundan ötürü, Doğu'da felsefesal bilgi olamaz; çünkü bu bilgi; bilinci, tözün bilgisini, yani tümeli gerektirir; kendisini düşünmem, kendimde geliştirmem, öz belirlenimlerime tözde sahip olmamı ve kendimi öznel ya da olumlanmış olarak onda bulmamı sağlayacak biçimde kendisini belirlemem olarak tümeli gerektirir. Belirlenimler, yalnızca öznel ve dolayısıyla kanı degillerdir, ama salt düşüncelerim olmalarından ötürü nesnel ve tözseldirler.

Öyleyse, doğusal olanın felsefe tarihi dışında kalması gerekir; ama, konuyu topluca ele alırken, özellikle Hindistan ve Çin'e ilişkin bazı değinilerde bulunacağım. Bunları bir yana bırakıyordum aslında; ama az bir zamandır bir yargı getirmek durumunda bulunuyoruz. Bir zamanlar, Hint bilgeliğine övgüler yağdırılmıştı, bu konuda büyük gürültü koparılmıştı; hem de, bu bilgeliliğin ne olduğu pek bilinmeden yapılmıştı bu. Bugün daha fazla bilgimiz var ve bu bilgi, [saptadığımız] genel karaktere uygun düşüyor. Ama, bu şişirilmiş övgülerin karşısına genel kavramı dikmek yetmez; olanaklıysa, konuyu tarihsel açıdan ele almak gereklidir.

Tam anlamıyla felsefe, yalnızca *Batı*'da başlar; tin kendine döner, kendisine gömülür [dalar], kendini özgür olarak koyar, kendi için özgürdür; demek ki felsefe ancak *Batı*'da var olabilir, nitekim özgür kurumları da yalnızca *Batı*'da buluyoruz; bireyin batısal mutluluğu ve sonsuzluğu, tözselde varlığını korumasını [kaybolup gitmemesini], alçalmamasını, köleleşmemesini, töze bağımlı olmamasını, ortadan kalkmaya yargılı olmamasını sağlayacak biçimde belirlenmiştir.

1 *Eski Yunanistan*'da, kendibilincinin özgürlüğü ortaya çıkar; *Batı*'da, Tin kendine iner. Doğu'nun göz kamaştırıcılığında, birey silinip gider; tözün bir yansısından başka şey değildir. Bu ışık, *Batı*'da, düşüncenin yıldırımı haline gelir, kendi üzerine düşer, oradan yayılır ve kendi öz evrenini, içerden [kurarak] kendisi için yaratır.

Tarihsel oluşumun ve felsefenin, bir benzeşik genel ilkede, birbirine en sıkı bağla bağlanmış [birleştirilmiş] olduğunu gördük. Öyleyse, felsefeyi gerçekliğe bağlayan bağı oluşturan belirlenimleri, uğrakları kısaca gözden geçirmek gerekir.

Özgürlüğün dünyası, eski Yunanistan'da başlar, diyorduk. Özgürlüğün temeli, tinin kendini düşünmesidir; bireyin, kendi tikiğinde, bir tümel olarak kendi varlığının sezgisini edinmesi-

dir; her bir insanın, bireyselliği içinde, kendini tümel bilmesidir [tümel olduğunu kavramasıdır]; varlığının tümelde, tümel olmasıdır. Varlığı, onun tümelliğidir ve tümelliği varlığıdır. Tümellik öyle bir kendine ilişkidir [orandır] ki, onda bir başka [öteki], bir yabancı şeyde olmamak [bulunmamak]; özüne, bir başka şeyde sahip olmamak, ama kendi yanında olmak [bulunmak], - kendi yanında bulunan tümel olarak tümele sahip olmak söz konusudur. Bu kendi yanında olma durumu Ben'in sonsuzluğudur - kişiliktir; özgürlüğün bu belirlenimi, kendini kavrayan tin-için-varlığı kurar; bu böyledir ve başka türlü olamaz. Kendini özgür bilme, bir halkın varlığıdır da; bu bilgiye dayanarak [göre] halk, kendi dünyasını, hukuk yasalarını, toplumsal ahlaklılık yasalarını, yaşamın tüm öteki yanlarını, kendisi için kurar. Böylece, kendini özsel olarak tümel bilir.

Kendisini özgür bilmenin bir halkın varlığı (*Sein*) olduğunun ne anlama geldiğini açıklamak için bir basit örnek vermek yeter.

Bireyin özgür olduğunu, kişi olarak özgür olduğunu biliyoruz; varlığımızı, şu biricik açıdan, yani temel koşulun, kişisel özgürlük olması; ona gadredebilecek ve onu tanıyıp-kabullenmeyecek herhangi bir şeyin varlığının söz konusu olmaması açısından bilip-tanıyoruz; bu bilgi, bizim varlığımızdır, varoluşumuzdur. Avrupa'da, keyfince davranan ve uyruklarının yarısını köle durumuna sokmayı düşünen bir hükümdar bulunduğunu varsayalım. Bilincimiz, bu hükümdar en büyük gücü bile kullansa, böyle bir şeyin olamayacağını [gerçekleşemeyeceğini] söyleyecektir bize. Her bir kimse, köle olamayacağını bilir ve varlığının özsel yanının bunda olduğunu da bilir. Evet, şu ya da bu yaşıyoruz, Silezya'lıyız (I, 3, a. t.: dalıp gidiyoruz -XIII, 118-), yaşıyoruz, memuruz; [ama] bunların geçici olduğunu, özsel varlığımızın bunlarda olmadığını; özsel varlığımızın, köle olmamak olduğunu biliyoruz (I, 3, add.: bu, artık bir doğal koşul durumuna girmiştir; demek ki, Batı'da, gerçek anlamıyla felsefenin alanındaız -XIII, 118-). Varlığımızın temeli olarak yalnızca özgürlüğü tanıyoruz. Bu belirlenim geçici değildir; varlığımızın bütün öteki belirlenimleri, yaş, meslek, vs., geçip giden ve değişime uğrayan şeylerdir; yalnızca özgürlük kalır [kalıcıdır]; en iç [derin] varlığım, özüm, kategorim, köle olamamamdır; bilincim, köleliğe karşı çıkar. Tinin edindiği bu kendisine ilişkin bilgi, işte bu anlamda onun varlığıdır [varlığını kurar]; öyle ki, tin, bu bilgiden, durumunun bütünselliğini edinir ve onu iyice işleyip geliştirir.

Daha kesin söylemek gerekirse, bu art arda geliş, bilincin

tümelliğinin, özgürlüğü kurmasından başka şey değildir. Kendimi tümel biliyorsam, özgür bilirim; bir içgüdüye ya da bir eğilime bağımlıysam, bir başka şeyin yanındayım [başka şeydeyim] demektir ve bu benim içgüdüm, benim eğilimim olduğu andan itibaren, ben tikel bir şeyimdir, genel hiçbir yanı olmayan bir şeyimdir. O zaman, kendimi bir tikellikte bulurum, varlığımı bir tikelliğe koyarım [yerleştiririm] ve kendimi, onunla bağlanmış durumda bulurum. [Yani] kendimi, kendime eşit olmayan [kendimle örtüşmeyen] durumda bulurum; çünkü ben a) Ben'im, yani tamtamına tümel olanım, ama [aynı zamanda] b) bir tikellikte var olmaktayım, bir tikel içerikle belirlenmekteyim ve bu içerik, benden başka bir şeydir. Tikel olarak var olduğumda, kendim için artık tümel bir şey değilim ve keyfilik dediğimiz şey de işte buradadır. Bu keyfilik biçimsel [formel] özgürlüktür, içerik ya da nesne olarak tikel içgüdüleri, amaçları, vs., alır [benimser]. İmdi, özgür olarak irade, içeriğinin tümel olmasından başka şey değildir; özüme, özsel varlığıma bu tümelde sahibimdir; orada kendimle özdeşlik halindeyimdir. Benim gibi tümel oldukları için başkalarının da benimle eşit olmaklığı, buna bağlanır. Başkalarının özgürlüğünü ilkece koyarsam ve başkaları tarafından özgür bilinip-kabullenilirse özgürümdür ancak. Gerçek özgürlük, birçok özgür insanı gerekli kılar; ancak belli çoklukta insan arasında bir gerçek, bir var olan özgürlük bulunur [vardır]. Özgür insanların insanlara ilişkisi böyle kurulur ve toplumsal ahlaklılık ile hukukun yasaları gerçekleşir. Özgür irade, genel iradede bulunan belirlenimleri ister yalnızca. Genel iradenin bu belirlenimlerinin sonucu olarak yurttaşların özgürlüğü, akılsal [rasyonel] hukuk, hukuğa dayanan anayasa ortaya konur.

Özgürlükle tümel düşüncesini birleştiren bağ, buradadır; bu düşünce, tam anlamıyla, kendi benliğinin bilincinin özgürlüğüdür. Bu özgürlük kavramını ilk olarak Grek halkında buluyoruz ve bu nedenden ötürü, felsefe de orada başlıyor.

Öte yandan, eski Yunanistan'da, gerçek özgürlük kısıtlanmamış değildir, çünkü orada, köleliğin hâlâ var olduğunu biliyoruz; özgür Grek devletlerinin sivil yaşamı, kölesiz sürdürülemiyordu. Bundan ötürü, özgürlük koşulluydu, sınırlanmıştı; onu Cermen özgürlüğünden ayırt eden de budur; Doğu'nun özgürlüğü, eski Yunanistan'ın özgürlüğü ve Cermen dünyasının özgürlüğü arasındaki farkı şöyle (I, 3, a. t. : ilkin, yüzeysel olarak şu açıklamalarla - XIII, 118 -) tanımlayabiliriz: Doğu'da tek kişi (despot) özgürdür, eski Yunanistan'da birçok kişi özgürdür, Cermen yaşamında herkes özgürdür, yani insan, insan olarak özgür-

dür; bu, Greklerinkinden üstün bir özgürlüktür. Bu farkı, ilerde, daha yakından inceleyeceğiz; şimdilik yalnızca şunu ekliyoruz: Doğu'da tek bir insan özgür olmak durumundaysa, bu insan yine de özgür değildir, çünkü, bunun için, ötekilerin de onun karşısında aynı biçimde özgür olmaları gerekir. Bundan ötürü Doğu'da ancak, istek, keyfilik bulunur ve bu da sonludur, hiçbir biçimde özgür değildir; bir biçimsel özgürlüktür bu, kendibilincin bir soyut eşitliğidir (Ben = Ben). Eski Yunanistan'da bazılarının özgür olması gibi bir tikel önerme söz konusu olduğuna göre, Atinalılar, Ispartalılar özgürdür, ama Mesina'lılar, Ispartalıların köleleri özgür değildirler demektir (I, 4, add.: bu «bazılar»ın kökeninin, nedeninin nereden ileri geldiğini irdelemek gerekir - XII, 119 -). Demek ki, özgürlük ilkesi, eski Yunanistan'da bir sınırla karşılaşılıyor. - Grek düşüncesinin, sezgisinin burada yalnızca amacımıza, [yani] felsefe tarihine ilişkisi bakımından incelememiz gereken bir tikel değişime-uğrayışıdır [kip edinişidir] bu. O zaman, bu soyut önermenin somut anlamı ortaya çıkacaktır. Bu farkları incelemek, felsefe tarihinin bölünümüne geçmekten başka şey değildir.

Felsefe kavramı, [üzerinde durduğumuz] ilk noktaydı, felsefe tarihi kavramı ise ikinci noktaydı; şimdi yapmaya çalışacağımız ise, felsefe tarihinin bölümlenmesidir; ama bilimsel bir yol izlememiz gerekir, çünkü felsefe tarihi, felsefenin gelişiminin kendisinden başka şey değildir. Öyleyse her şeyden önce söz konusu olan, bu gelişimin, kavram uyarınca [açısından] zorunlu biçimde nasıl kavranması gerektiğini göstermektir.

HEGEL'DE «SANATIN ÖLÜMÜ» ÜZERİNE BİR DENEME*

TÜLİN BUMİN

Hegel söylemi, «Tarihin sonu» başlığı altında pek çok şeyin sonundan, tükenişinden, ölümünden söz eder. Sanat da bunlardan biridir. Sanat, Hegel için insanlığın geçmişine ait bir şeydir. Sanat türlerini mimarlıktan başlayıp heykel, resim, müzik ve şiir-den geçerek nesre ulaşan ve giderek maddesel olandan, duyumlanabilir olandan uzaklaşan bir biçimde sınıflandıran Hegel, çağının tipik sanat türünün roman olduğunu söyler. Bu sanat türlerinin kendi iç gelişim süreçleri de aynı yolu izlemektedir; giderek duyumlanabilir olandan yani kökensel anlamıyla *estetik* olandan uzaklaşma. Bu çizgi özellikle şiirde çok iyi bir biçimde kendini açığa vurmaktadır. Şiir tinsellikten, Kavramdan, evrensellikten bir şeyler aldıkça estetik alanın dışına düşer.

Hegel'in çağdaşları arasında oldukça yaygın olan «sanatın ölümü» düşüncesi, çağdaşlarının tersine, Hegel'i üzmemektedir. Çünkü sanat, bir dil-öncesi, ya da başka bir deyişle, *kötü konuşulan bir dildi*. Hegel'in bu düşüncesini nasıl temellendirdiğini görmeden önce açıklamamız gereken iki nokta var:

1. Hegel sanatı, temsil edici olmayan bir etkinlik olarak almaktadır. Son derece çağcıl nitelikte olan bu anlayış Frankfurt Okulunun Hegel'den esinlenme noktalarından biridir.

2. Estetik, insanlığın Tin'e ulaşım sürecinde geçtiği evrelerden birinin, Yunan uygarlığının temel kategorisi olmuştur. Yunan tinselliğinin kendisi aracılığıyla anlatımını bulduğu din, estetik bir dindir. Hegel Yunanlıların estetik dini ile Hristiyanlığı karşılaştırarak birincinin estetik nitelikte oluşunun Tanrı dü-

* Seminer, sayı 1, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, İzmir-Haziran 1982.

şüncesine tam olarak ulaşmada nasıl bir engel oluşturduğunu açıklamaktadır: Estetik, beraberinde zorunlu olarak getirdiği maddesel, bireysel, duyumsal boyuttan ötürü, kaçınılmaz olarak, Kavram-öncesi yani Akıl-öncesi ve (Hegel'de bu üçü aynı şey olduğu için) Dil-öncesi bir şeydir.

*

Hegel'in antik Yunan ve Hristiyanlık konusundaki görüşü gençlik yapıtlarında (Frankfurt) ve olgunluk yapıtlarında (1802'den sonra) farklılıklar göstermektedir. Hegel gençlik döneminde olduğu gibi olgunluk döneminde de Yahudiliğin bu dünyadan uzak, korkutucu, yüce ama yüceliğinden ötürü bu dünya ile hiçbir uzlaşım kabul etmeyen Tanrısına göre, Yunanlıların estetik dininin ileri bir adım olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık olgunluk döneminden farklı olarak Hegel gençlik döneminde (*l'Esprit du Christianisme*), Hristiyanlığın İsa aracılığıyla gerçekleştirdiği sonsuz ile sonlu, evrenselle bireysel, Tanrıyla insan arasındaki dolayimsız (immediate) birleşimi eleştirmekte, Yunanlıların estetik dininin ürettiği figürlerinin daha gelişmiş, daha kalıcı olduğunu ileri sürmektedir. İsa bir bireydir. Oysa Yunan Tanrıları, insanbiçimsel görünümüne karşın insanla Tanrı birleşimini Tanrısal düzeyde kalarak; Tanrısallıklarını, insansı düzeye indirgemeksizin gerçekleştirebiliyorlardı. Yunan dininin Yahudiliğe olan üstünlüğü ise onun ilk olarak kendini açığa vuran, *gösteren* bir Tanrı anlayışına ulaşmasından kaynaklanıyordu. Yunanlıların imge-tanrı'sı Yahudiliğin sonsuz ile sonlu arasında örtülemez, kapatılamaz olarak nitelendirdiği uçurumu —Tanrı idesini görülebilir, duyumlanabilir yani estetik kılarak— kapatıyordu.

Oysa *Phenomenologie*'den başlayarak artık Hegel, Hristiyanlığın Mutlak Bilgi'ye (Savoir absolu) doğru gidişte filozof olmayanlarca varılabilecek en ileri aşama olduğunu düşünmektedir. Yani Hristiyanlığın din anlayışı, estetik olandan kurtulmuş, sıyrılmış bir din anlayışı olarak Tin'e, Yunan dininin estetik niteliğinden ötürü başaramadığı ölçüde yaklaşabilmiştir. Yunanlıların tinselliğinin Yahudilerinkine üstünlüğü, o halde, çift anlamlı bir üstünlüktür. Yunanlılar Tanrılarını sergileyerek onlarla ortak bir şeyleri olduğu duygusuna ulaşabilmişlerdir. Ama bu duygunun zorunlu olarak *görme* ögesine bağlı olması —Platon'un da demiş olduğu gibi— Tanrı fikrinin evrenselliği, kavramsallığı açısından sakıncalı bir şeydi. İşte bu nedenle Yunanlılar Tin'e ulaşamadılar. Çünkü dinin estetik yani duyumlanabilir öge ara-

cılığı ile (Tanrı heykelleri) gerçekleştirdiği uzlaşım, estetiğin biçimle madde arasında gerçekleştirdiği uzlaşımın hakikat açısından kötü bir uzlaşım olması nedeniyle başarısızdır.

Özetle, Hegel'in çağdaşlarının çoğu gibi —Winkelman'ın Yunan sanatı üzerine yazılarının uyandırdığı büyük etkinin de sonucu olarak— Frankfurt'ta Yunan sanatına karşı beslediği büyük hayranlık sona ermiştir. Yunan çağı artık yitirilmiş bir uyum çağı olmaktan çok bir olgunluk öncesi dönemidir. Şimdi Hegel, Yunanlıların gerçekleştirdiği uzlaşımı, dolayımsızlığı ve görülebilirlik üzerine temellenmişliğiyle kusurlu bir uzlaşım olarak görmektedir: İnsan gibi görünmek, Yunan Tanrısının bir estetik seyir konusu olmasını getirmiştir ama seyretmek (contemplation), kavramak demek değildir. Tersine Tanrının görülebilir oluşu onun kavramına ulaşmada, onu evrenselliğinde tanımada bir engel oluşturmıştır. Oysa Tanrının ete kemiğe bürünmesiyle insanlık, kendisiyle Tanrı arasında seyirden farklı bir ilişkinin olabileceği bilincine erişti. Bu bilinç, estetik seyirin gerçekleştirdiği ilişkiden çok farklıdır. Çünkü estetik seyirdeki ilişki seyreden ile seyir konusunu kendi yerlerinde bırakan ve aralarında dışsal bir bağ kuran bir ilişkidir. İşte Hristiyanlığın sildiği, bu dışsallık bağıdır.

İnsan-tanrının yaşadığı en önemli olay ölümdür. İsa ölmekle, üstelik genç ölmekle, insanla Tanrı arasında gerçekleştirdiği uzlaşımın duyumlanabilir boyutunu ortadan kaldırmış, böylece insanla Tanrı arasında doğru ilişkinin nasıl olacağını göstermiştir: Tanrı kendini seyir konusu olmaksızın da gösterebilir (manifestation). Tanrı ölmüştür. O artık görsel düzeyde çalışan hayalgücünün değil hatırlamanın konusu olacaktır.

Hristiyanlığın Yunan dinine üstünlüğü, hatırlamanın hayalgücüne üstünlüğünden kaynaklanıyor. Evet, hatırlama Hegel'e göre henüz düşünme değildir. Ama Tanrı hakiki anlamını bedenleşmeden çok ölümüyle dile getirmiştir. İsa ölmekle insanlığı duyumlanabilir olanın çıkmazından önemli bir ölçüde kurtarmış, böylelikle de evrensel olana Kavrama giden yolu göstermiştir.

Hegel'in Din Felsefesi ve genel olarak Tarih Felsefesi konusundaki bu değerlendirmeler, onun estetik etkinliğin, genelde insanlığın Tanrı'ya ulaşım sürecindeki yeri konusunda düşündüklerine değgin birtakım ipuçları vermektedir. Bundan kalkarak artık «Estetik» kuramının ana çizgileri daha doğrudan bir biçimde belirtilebilir.

Hegel'e göre sanatsal etkinlik ürettiği «görünüş» (apparan-

ce) aracılığıyla, anlamı (sens) görünebilir kılmaktadır. İşte sanatın özgürlüğü (specificite) buradadır. Yine bu noktadır ki sanatı salt bir kopya olmaktan alıkoyar. Çünkü sanat, içeriğin dile getirilmesine yaramayan öğeleri bir yana bırakır, yeniden üretmez. Örneğin, Homer, Aşil'in güçlü bedenini anlatmak için onun bütün niteliklerini olduğu gibi betimlememektedir. O halde bir görünüş olarak sanat yapıtının içeriği, *doğallığını* özel olarak yitirmiş bir *varoluştur*. Sanat yapıtını çekici kılan da işte bu «doğallığını yitiriş»tir.

Hegel, Kant'ın tersine, sanatın, varoluşun *hakikatini* (varoluşu görünüşe dönüştürme yoluyla) verebildiğini düşünmektedir. Yani sanat yapıtı, salt varoluşa göre daha yüksek bir hakikatin taşıyıcısıdır. Bu nedenle de Kant'ta doğa güzelliği sanat güzelliğine üstün tutulurken Hegel'de estetik «temsil etme» (representation) doğal olanın hakikatini oluşturmaktadır: Estetik «temsil etme»de, doğal kabuğunda (maddesel, duyumlanabilir kabuğunda) kapalı bulunan içerik kendini gösterir, açığa vurur.

Hegel'le Kant'ı karşılaştırmamız gereken bir başka konu daha var. Kant için sanat yapıtından duyulan estetik haz saf, arı bir haz değildir. Çünkü sanat yapıtı üzerine verdiğimiz yargıda —kaçınılmaz olarak— bu yapıtın üretilmesinde güdülen niyetli amaçsallığın göz önüne alınması, söz konusudur. Yani Kant için sanat yapıtının kusuru, onda sanatçıyı —onun kişiliğinin, niyetlerinin izlerini— görmemizdir. Hegel için ise tersine, sanat yapıtının kusuru, üretenin etkinliği ile bir seyirci olarak ben'in etkinliği arasında bir «ekran» rolü oynaması, yapımında kullanılan emeği gizlemesidir. Yine Hegel, sanat nesnelerinin, Kant'ın ileri sürdüğü gibi çok *doğal* oldukları için değil, çok doğal şeyler olarak *yapıldıkları* için hoşumuza gittiklerini söylerken de, estetik alanında asıl önemli olanın sanat yapıtından çok sanatsal etkinlik olduğunu belirtmektedir.

Sanat yapıtının salt varoluşu kopya etmediğini söylemiştir Hegel. Ona göre en gerçekçi sanat yapıtında (örneğin Hollanda resim geleneğinde) bile figüre dönüşen ipek ve yünden dokunmuş kumaştan yapılan bir giysi aslında renk ve ışıktan başka bir şey olarak görünmez. Böyle olmakla da bu görünüş, gerçek ipek ve yünün hakikatini bildirmektedir: İpek ve yün dediğimiz, böyle algıladığımız şeylerin hakikati ışık ve renkten başka bir şey değildir. Resim, kendi dışında bir hakikati *temsil etmiyor*. Tersine resimde belirtke (signe) ve anlam (sens) birleşiyor. Resmin hakikati konusu olan salt varoluşa değil; salt varoluşun hakikati, onu görünüşe dönüştüren, onda bulunan ve anlamı gizle-

yen ayrıntıları ayıklayan, seçen, yeniden biçimlendiren resimdedir. Sanat yapıtı, varoluşu *idealleştirerek* onun hakikatini açığa vurmaktadır.

Bu idealleştirme salt varoluşu, özne için veri olan, onu edilgen (salt alıcı, duyumlayıcı) kılan varoluşu yadsıyıcı bir etkinliktir. Bu yadsımanın taşıdığı başkaldırma boyutu yine Frankfurt Okulunun Hegel'den aldığı önemli görüşlerden biridir. Örneğin, Adorno'ya göre sanat bir biçim verme etkinliği olarak, var olan biçimlerin, veri olanın taşıdığı biçimlerin yadsınması anlamını taşır. İşte her sanat yapıtının (en tutucusunun bile) özü gereği taşıdığı eleştirel, başkaldıran boyut bu yadsımadan kaynaklanmaktadır. Adorno'yu Hegel'e bağlayan bağ burada bitmiyor. Biçim verme etkinliğinin yadsıyıcı bir etkinlik olarak anlaşılmasının yanısıra, Adorno için de biçim verme, Hegel'de olduğu gibi, içerik kazandırmaktan ayrı bir etkinlik değildir. Çünkü biçim öncesi bir *içerik*, bir *anlam* yoktur. Biçim verme etkinliği veri olanın taşıdığı düzene yeni bir düzen kazandırır. Alberti'nin perspektifinin çağdaş resimde kırılması yalnızca yeni bir tekniğin, «biçim»in ya da biçimin ortaya çıkışı değildir. Resimde perspektifin sorgulanması, yadsınması belli bir dünya görüşü ve akılsallık anlayışının sorgulanmasıdır. İşte bu nedenle Adorno, «biçim, çökertilmiş sosyal içeriktir» derken Hegel gibi düşünmektedir.

Hegel'in *Estetik*'ini okumamız buraya kadar olumlu bir okumaydı. Çünkü, onun sanatsal etkinlikte bulduğu yönle, salt varoluşa göre üstün olan yönle ilgilendik. Sanat, salt varoluşu görünüşe dönüştürürken, yeniden biçimlendirirken duyumlanabilir olanı yadsıdı. Ama bu yadsıma yeterli bir yadsıma değildir Hegel için. Çünkü sanat yapıtı duyumlanabilir olanı yadsımak için yine duyumlanabilir bir şey olmak zorundadır. Bu nedenle onun yarattığı görünüş hakikatle, tinsellikte yeterince bütünleşemiyor. O, hakikati gösteriyor, üstelik kendi dışında bir şey olarak, salt varoluştaki yer alan bir şey olarak değil. Evet, sanat yapıtı hakikati dile getiriyor, getiriyor ama, diyor Hegel, sofu ruhluların hayatın anlamını gösterdikleri gibi, yani yine de hayatta kalarak. Bu nedenle yukarıda sözünü ettiğimiz idealleştirme süreci eksik, kusurlu kalıyor. Şair, gerçeğin fotoğrafını vermez, ayrıntıları seçer, eler diyorduk. Evet ama bu seçimle ayıkladığı, attığı maddesel olanın taşıdığı olumsuzluk, karışıklık, yani anlamı gizleyen, karartan öğeler, sanat yapıtında tümüyle ortadan kalkmıyor. Çünkü sanat yapıtı, maddesellikten hiçbir zaman tümüyle kurtulamıyor. Böylece o, figür değiştirmesine neden olduğu mad-

deselliğin tutsağı olmaktan vazgeçemiyor. Bunu tümüyle başardığı an o, artık sanat yapıtı olmaktan çıkacaktır.

Resme istediğimiz kadar bakalım, o yine de, bağımlı olduğu maddesellikten ötürü kendi için bir nesnedir, bir anlam değil. Renklerin büyüğü yine de uzaysal türden, dışsal bir şeydir. Duyumlanabilir dışsallık, yalnızca şiirde en aza, hemen hemen sıfıra yaklaşır ve sonunda belirtkeler (signe) maddeselliklerini kaybederler. Ama maddesellikten kurtulmuş bir şey olarak şiir, Hegel'e göre, estetik dışı bir şeydir. «Tinsellik yani maddesel olma durumu şiirde eksik olan şeyin sorumlusudur» ve şiir tinsel- leştikçe sanatın kökensel tanımının dışına düşmeye başlar. Estetik görünüş yalnızca belirtkeye dayandığında kendi hakikatine o denli iyi ulaşmaktadır ki sanat artık hem olanaksız hem de yararsız olacaktır. Çünkü sanat, tanımı gereği varoluşla hakikati arasındaki maddesel dolayımıdır. Artık sanat kökensel işlevini yitirmiştir, çünkü bu işlev, Hegel'e göre dolayimsız olanın —yalnızca varoluşun, dilsiz varoluşun— anlamsızlığını, hiçliğini göstermektir, bunu göstermek içinse *sanatın maddeye gereksinmesi vardır*. Şiirde artık dolayimsız olarak var olan (salt varoluş) tümüyle ortadan kalktığı için, onun anlamsızlığını, hiçliğini (resim örneğinde görmüş olduğumuz gibi) gösterme işlevi yani sanatın kökensel işlevi de sona ermiştir.

Şiir, sonuçta, Tin'in doğuşunu hazırlamakta bir bakıma da geciktirmektedir. Şiir sanattır desek bile bunu, söylediğimiz şeyin iç çelişkisini bilerek söylemeliyiz. Çünkü şiir öyle bir estetik türüdür ki onun özü duyumlanabilir olanın yok olması, salt belirtkenin üstün gelmesidir. Evet, şair ve estetikçi şiirin çevirilemezliğini söyleyerek onun maddesel boyutunu —dilsel maddesiyle bütünleşmişliğini— vurgulayacaklardır. Ama, iyi ya da kötü, biliyoruz ki, şiir çevrilebilir. Denilecektir ki şiirsel söz estetik (duyumlanabilir) ögeden tümüyle yoksun değildir, çünkü o, ne de olsa «ses»e bağlıdır ve «ses» maddedir, salt belirtke değil. Şiir «ses»siz de okunabilir. Bu durumda ise yazılı belirtkeler ve anlaşılabilirlik öğelerinden başka bir şey kalmaz geriye ve estetik, bir serap gibi yok olur.

Yukarıda resim örneğinde görmüştük ki belirtke, *görünüşt*e hakikatle tam olarak bütünleşemiyordu ve bu anlamda estetik görünüş Tin'e ulaşmada bir engel oluşturmaktaydı. Bunun nedenini daha iyi anlamak için estetik belirtkeyi dilsel belirtke ile karşılaştırmak gerekiyor: Sanatta dolayimsız varlık idealleşmiştir. Dilde ise, Hegel'e göre, tümüyle ortadan kalkmıştır. İkisi de dolayimsız olanın, özne için veri olan salt varoluşun yadsınma-

sıdır, ama iki farklı türden yadsıma. Birincisi hakikati *görünüş* kılar, ikincisi onu söz haline sokar. Birincisi görünüştür, ikincisi *deyiş*. Sanat kökensel anlamında dil-ötesi (para-langage) bir şeyken, şiire dönüştüğünde alt-dil (infra-langage) olur.

Her sanat türü bu görünüş/deyiş uçları arasındaki yerine göre sınıflanabilir. Sanat hakikati görünüşe dönüştürmekte, söyleyememektedir. Sanat Hegel için kötü konuşulan bir dildi, bir dil-öncesi idi. Bu nedenle onun ölümü Hegel'e acı vermemektedir. Sanat, Kavrama ulaşamadı, büyüsunü bu eksikliğinden getiriyordu. Ama büyüleyen şeyin ölümü, Aklın doğuşunu bildirmektedir. Sanat bizim nesrimizin söyleyemediği bir şeyi söyleyebiliyordu, diye düşünüp yakınmak gerekmez. Onun ölümü Dil'in doğuşudur.

Ancak Hegel Dil'e geçişle hemen *Kavram*'a ulaşılacağını da düşünmemektedir. Çünkü bu dil Anlığın (Entendement) dilidir. Aklın değil. Anlığın (anlama yetisinin) dili ise henüz temsil edici ögenin tutsağıdır, henüz *görme* modelinden sıyrılamamıştır. Onun için filozoflar (Hegel burada Kant'ı düşünmektedir özellikle) dilden yakınmakta, onun hakikati, mutlak olanı dile getirmek için yetersiz olduğunu söylemektedirler. Oysa yanlış olan onların dil anlayışıdır. Dile getirilemez düşünce, Dil-öncesi bir düşünce olamaz Hegel'e göre. Yalnız yaşayan bir insanın bile, düşünmek için dile gereksinmesi var. Çünkü hakikat dilsel bir şeydir. Bu nedenle, anakronizm yaparak diyebiliriz ki Hegel. Feuerbach'ın «dilini şeylerle bir ilgisi yok» deyişine katılmaktadır. Ancak, ona göre bu, dilin kusuru değil, belirtke zaten imgeden farklı olarak, duyumlanabilir benzerlikten koptuğu için ortaya çıkmıştır. İnsanlık henüz bu kopuşu, benzerliğin bir uç durumu, belirtkeyi imgenin bir dönüşümüymüş gibi düşünüyorsa, bu onun bir türlü sıyrılamadığı yanlış dil bilincinden gelmektedir.

Nesir dili, bizi imgesellikten kurtarmakta ama tam olarak Tin'e ulaştıramamakta. Sanat, Tin için uygun bir yer değildir. Dilin de böyle olduğu, kuşkusuz böyle olduğu, söylenemez. Çünkü spekülâtif düşünce öncesi dil, temsil etmenin tuzağından kurtulamadı.

Sezgi, hayalgücü ve belirtke, aslında hepsi soyutlamayla çalışıyor. Temsil edici düşünce de duyumlanabilir olanı *demekle* onun yetkesini (salt algılamamanın verdiği edilgenlikten gelen yetkesini) kırmakta, onu yadsımadır. Duyumlanabilir olana bu yolla karşı çıkış ne denli köklü olursa olsun, temsil edici düşünce yine de, somut olana, duyumlanabilir olana başvurmaktan alıkoymaz kendini ve onu kavramlarının maddesel temeli olarak

korur. Bu açıdan, temsil edici dil ile sanat yapıtı benzeşmektedirler: Sanat yapıtı, içeriği, duyumlanabilir düzeyde görünüşe dönüştürmekte, dil ise aynı içeriği *demektedir*. Bu anlamda belirtirle belirtilenin sanattaki birleşimi ile onun dildeki ayrışımı çok büyük bir fark oluşturmaktadır. Dil aracılığıyla biz, Hegel'e göre, imgeler kurmaktan vazgeçiyoruz. «Aslan» sözcüğünü kullanırken artık bu hayvanı ne sezmek ne de onun imgesini üretmek zorunda değiliz. Ama dil bilincimiz gelişmemiş olduğu için yine de «aslan» sözcüğünü küçültülmüş bir imge gibi görmekteyiz.

Bütün felsefe tarihi bu tür bir dilsel yanılsama üzerine kurulmuştur. Bu nedenle evrensel'e, Kavram'a ulaşamamıştır. Çünkü evrensel olanın anlatımı için *imgesiz bir dil* gerekmektedir. Biz hâlâ sözcüğü, şeylerin —imgede olduğu gibi— bir yansıması olarak görüyoruz. Sözcük sanki dış bir şeyi göstermek (indication) için kullanılan, imgeden daha kullanışlı bir şey gibi geliyor bize. *Oysa sözcük, gösterme işleminin ortadan kalkmasıdır aslında*. Biz gördüğümüz gibi konuşmayız ve dil daha kısa bir yoldan gösterme değildir. *Dil göstermeksizin düşünmedir*. Dilin temsil edici kullanımı, onun pagan çağından tanıyıp getirdiği bir saplantıdır. Felsefe, saplandığı dil ideolojisinden, varlıkla kavramı ayırmaktan kurtulduğu zaman sıyrılacaktır. Çünkü varlık bizim için Kavramından başka bir şey olamaz. Bu nedenle bilgi kuramının sorunsalı, hakikat sorunsalı yalnızca temsil edici düşünce olan anlık için söz konusudur. Felsefe baştan aşağı dil olduğunun bilincine eriştiğinde yani spekülatif düşünce olduğunda hakikat sorunsalı ortadan kalkacaktır.

Hegel'e göre anlam, her zaman «görme»yi; anlamlı olma, görülebilir olmayı örnek aldı ve Hegel'e kadar felsefe temsil etme çıkmazından kurtulamadı. Eski Yunandaki «ışık» metaforunun bolluğu, «anlama»da her zaman «görme»ye bir gönderi olduğunu gösteriyor. Oysa Hegel için anlamlılık ve görülebilirlik arasında hiçbir uzlaşma olamaz: Anlamın giderek ortaya çıkışı figürün giderek silinmesiyle mümkündür. Hegel'e göre insanlığın estetik etkinlik tarihini incelersek imgelerin giderek azalan bir işlevi olduğu anlaşılır. İmge sıkı sıkıya figür'e, görülebilir olana bağlıdır. İmgenin azalan gücü ile görülebilir olanın, dolayumsuz olanın önemi de azalacaktır. Sanatın özelliği, salt varoluştaki içeriği «görünüş»e dönüştürerek, anlama giden yolu açmasıdır. Ama o, zorunlu olarak taşıdığı maddesel, dolayumsuz ögeden ötürü bu yolu, aynı zamanda kapatmaktadır da.

Sonuç olarak Hegel, gezgin şairi türlü armağanlar sunduktan sonra sitenin kapısından uğurlayan, ona ancak iktidarla özdeşleşmiş felsefenin yani rasyonel söylemin buyruğunda olmayı benimsediği ölçüde katlanabileceğini söyleyen Platon'la aynı şeyi mi söylemektedir? Başka bir deyişle Hegel'in sanatla Akıl arasında kurduğu ilişki —daha doğrusu kesinti— Platon'un Devlet'inde yer alan sanat kavramının yinelenmesinden başka bir şey değil midir?

Bilindiği gibi Platon için sanat yapıtı her şeyden önce epistemolojik açıdan değersizdir. Sanat —resim örneğinde açıkça görüldüğü gibi—, idealar dünyasının kusurlu bir kopyası olan bu dünya üzerine tek yönlü bir bakış açısından gerçekleştirilmiş ikinci düzeyden bir kopya, bir yalandır. Ressam, dülgerin tanımını, özünü taklit ederek yaptığı masanın birincisinden çok daha kusurlu ikinci bir kopyasını üretmekteydi. Bu durumda eğer felsefe, özlerin doğru bilgisini taşıyan rasyonel söylem olarak mümkünse, o zaman sanatçı zorunlu olarak ya dilden uzaklaşacak ya da doğru söylemin güdümünde olmayı seçecektir. Hegel için de sanat rasyonel söylemin doğuşunun öncesinde kalmış bir şeydir, bir dil-öncesi dönemidir. Ama sanat, Platon'un dediği gibi var olanın kötü bir kopyası değildir. Her şeyden önce sanat bir kopya değildir. Ayrıca sanatsal etkinlik, daha önce gördüğümüz gibi, salt varoluşun, dilsiz varoluşun, kendinde bulunmayan hakikatini üretmektedir. Bu nedenle hakikat açısından sanat salt varoluşa, sanat yapıtı da doğaya göre bir ileri adım oluşturmaktadır. Ama bu ilerleme noktasının Kavram'a ulaşmak için kendi kendini silmesi, yok etmesi yani sanatın ölmesi gerekmiştir.

Hegel'le Platon arasındaki tüm ayrılıklara karşın ortak bir yön söz konusu: Platon sanatın hakikati —kötü kopya ettiği için— veremediğini söyleyerek onu değersiz hatta zararlı buluyor. Hegel için sanat hakikati bir ölçüde veriyor ama maddesel boyutundan ötürü onunla tam olarak bütünleşemiyor, Kavram olamıyor ya da kavram olduğu an sanat dışına düşüyor. Bu nedenle Hegel'in estetik anlayışı bütün çağcıl yönlerine karşın sonuçları açısından pek savunulabilir görünmemektedir. Kavram'ı (Concept), kavramsal hakikati amaçlamayan bir kültürel etkinlik türünün var olabileceğinin, var olduğunun kuşku götürmez olduğu çağımızda Hegel'in estetiği etki gücünü yitirmiyorsa bunu büyük ölçüde yukarıda açıklamaya çalıştığımız dil-sanat ilişkisine değgin çözümlemelerine borçlu olmalıdır.

1. Kökensel anlamda «estetik», duyuya, duyarlığa, duyuma, duyumlana-bilire ilişkin demektir (YFY).

DENKEL'İN «NOTLAR» INA NOT

ORUÇ ARUOBA

Yazko Felsefe Yazıları'nın başlattığı «Felsefe Terimleri» tartışmalarını önemli bulduğumu belirterek işe başlayayım: Buradaki amacım, geçen sayı yayımlanan bir yazıya' değinmek, bu yazıda (başkalarının önerileri eleştirilerek) önerilen bir terimin karşılığı için bir yenisini (eskisini?) önermek.

Bu terim «reference»: Denkel'in önerdiği «yönletim» karşılığı için verdiği uzun gerekçeyle ilgili (çoğunluk noktalarına katılmadığım halde) birşey söylemeyeceğim, çünkü Denkel'in yaklaşımında, tek tek noktalardan öte, *temel bir bozukluk* görüyorum: Denkel İngilizceden hareket ediyor; oysa «reference» teriminin *kendisi zaten bir çeviridir...*

Terimin yaratıcısı Frege'dir (1892'de), ve terim Almancada yaratılmıştır. Frege'den hareketle Russell (1905'de), terimi (Frege'ninkine «denotation» diyerek, ve eleştirerek), «denoting phrase» biçiminde kullanır; sonradan (örneğin 1919'da) «point to», «stand for», «indicate», «describe» gibi deyimlemelerle birlikte, «refer to» fiilini de kullanır. İngilizcede bu terimle (ve ikiz kardeşiyle) baş etmenin yolu, bir süre «connotation - denotation» ikilisinde aranmış, ama bu karşılıklar pek yaygınlaşmamıştır. Ancak Geach ve Black'in Frege çevirilerinden (1952) sonra (reference) («sense» ile birlikte) yerleşiklik kazanmıştır. Ama bu da epey 'göreceli'dir: Örneğin Wittgenstein'in *Felsefe Soruşturmaları*'nın çevirmeni Anscombe, çevirisinde «meaning» ve «sense»i geçişli olarak kullanır, «reference»e pek yüz vermez.

Bütün bu gelişmeyi Denkel benden daha iyi bilir herhalde; ben şimdi kaynağa döneyim:

Frege'nin terimi «*Bedeutung*»dur. Terim, «bedeuten» fiilinden gelir; o da «deuten» fiilinden türemiştir. «Deuten», 'birşeyin anlamına işaret etmek' anlamına gelir. [Buradan çıkarak «Deu-

tung» 'yorum' (: 'anlamını belirtmek') anlamına gelmiştir.] «Bedeutung» ise, '(birşeyin) tanınması/görülmesi/anlaşılması için (onu) göstermek' gibi bir anlama gelir (eşanlamlıları: «bezeichnen», «anzeigen»); «Bedeutung» ise, 'bir kavramın işareti, bir nesnenin değeri' gibi bir anlama gelir.²

Gündelik Almancada ikiz-anlamlı «Sinn» ile çok az farkı olan kavramı terimleştirirken, Frege bu iki kavramı karşılıklı-anlamli terimler olarak ayırt eder. Bu ayırma girmeden önce, benim kullandığım³ ve önerdiğim karşılığı vereyim: «imlem».

«İm», bilindiği gibi, «işaret» demektir⁴; «imlemek» de «işaret etmek» anlamına gelir⁵. Buradan hareketle «imlem», 'birşey anlatıldığında söz konusu edilen/anlam yükletilen şey' anlamına gelir.

Bu da, (Anglo-saksonlar kendi «reference»larıyla ne yaparlarsa yapsınlar) Frege'nin «Bedeutung»unu tam olarak karşılamaktadır: «Çoban Yıldızı» ile «Seher Yıldızı»⁶ ad-tamlamaları aynı nesneyi imlerler: «Venüs» («Zühre») adlı gezegeni; yani, *imlemleri* aynıdır —oysa *anlamları* farklıdır: birinci deyim 'güneş battıktan sonra ilk görülen yıldız' anlamına, ikincisi 'güneş doğmadan önce son görülen yıldız' anlamına gelir. (Yani, anlamları bakımından birer farklı *yıldız* oldukları halde, imlemleri bakımından bir ve aynı *gezegendirler*.)

Bu fark şurada açıkça belirir: Frege için, bir dilegetirişin *anlamı vardır* («hat einen Sinn»), oysa aynı dilegetiriş bir nesneyi *imler* («bedeutet einen Gegenstand»); imlediği nesne de onun *imlemidir* («ist seine Bedeutung»).

Şimdi, bu farkı belirten tümceleri önce İngilizceye, sonra da Denkel'in önerdiği karşılıkla, Türkçeye çevirelim: «An expression has a meaning (makes [a] sense?), whereas it refers to an object, which is its reference.»: «Bir dilegetirişin anlamı vardır, oysa aynı dilegetiriş bir *yönletim* yapar; yönletim yaptığı nesne de onun *yönletimidir*.»

Konuyu, karşılaştırma için, bu biçimde koymak yeterli sanıyorum; Denkel (ve başkaları) bu örnekler üzerinde kendileri düşünebilirler.

*

Önemsiz de olsa, son bir (etimolojik) noktaya değineyim. Denkel, «reference»in Latince kökeni konusunda şöyle diyor: «reference», «geri taşımak» anlamındadır (re: geri, ferre: taşımak). Oysa genellikle düşünülen köken, *refero/referre, rettuli*

(*retuli*) biçimindedir [ki *relatum/rellatum* («bağlantı») da buradan gelir]. Bu sözcük kümesi, «geri vermek, vazgeçmek, iade etmek, geri koymak, geri ödemek» anlamlarından önce, «yüklenmek, taşımak, getirmek, çekmek» gibi anlamlara gelir⁷ [Örneğin Almancada «bağlantı» anlamına gelen «Beziehung» isminin, (nesne belirten) «be-» ekiyle «çekmek» («ziehen») fiilinden gelmesi de aynı dilsel 'mantık' doğrultusundadır.] Çünkü «re» öneki, «geri» anlamına geldiği kadar (belki de *ondan önce*; en azından *daha sık* olarak) «yeniden» anlamına gelir; bu da bir tür *dolaylılık* («yeniden yüklenmek/taşımak/getirmek») olarak, «reference»daki anlama katılmıştır. İngilizcede fiille birlikte kullanılan «to» (-e hali) bunu yansıtırsa gerek. Bu noktada, İngilizcenin «reference»ının Almancanın «Bedeutung»unun anlam yayılımından *eksik kaldığı* nokta ortaya çıkıyor: İngilizce «to refer to something» («bir şeye») demek zorundadır; oysa Almanca (nesneyi akkusativ yapıp) birşeyi imler (*etwas* bedeuten); Türkçedeki «imlemek» de tam bu anlamı verebilmektedir: İmleyen dilegetiriş, imlenen nesneyi hep dolaylı olarak imler —söz konusu olan da bir *anamlı* ses ile bir *nesne* arasındaki *imleme/imlenme* bağlantısıdır...

1. Arda Denkel, *Bazı Terimler Üzerine Notlar*, Yazko Felsefe Yazıları, 3. Kitap (1982), ss. 105-111
2. Genel olarak bkz. Hoffmann, Volkstüm. Wörterb., 1852, 1878
3. Kaynak metnin («Über Sinn und Bedeutung» 1892) yayımlanmamış çevirisinde ve başka yerlerde. Bu karşılığa dikkatimi çeken (ve sanıyorum onu türetmiş olan) Bilge Karasu'dur; terimi kendisi (en azından derslerinde) kullanır.
4. TDK, Sözlük, 1966: «Anamlı iz veya davranış, anlam yükletilen şey.»
5. İbid.: «1. İm koymak, imle göstermek. 2. T[arama] D[ergisi] Dolayısıyla anlatmak, ima etmek.»
6. Denkel'in (Yönletim, Boğaziçi Ün. Yay., 1981, s. 10), yanlış olarak «Akşam Yıldızı» - «Sabah Yıldızı» diye çevirdiği, Frege'nin örnekleri.
7. Genel olarak bkz. Gepp and Haigh, A Latin-English Dict. New Imp. 1936

YANIT: TERİMLER VE ÖLÇÜTLER

ARDA DENKEL

Yabancı kökenli felsefe terimlerine Türkçe'de karşılık bulma etkinliği hangi ölçütlere göre yapılmalıdır? Böylece karşılıklar üretirken Türkçe'ye ne kazandırmak amacındayız? Benim düşüncem, bu amacın, dilimize bazı *kavramların* kazandırılması, başka bir deyişle, üretilen Türkçe karşılık terimin ifade olanağı verdiği kavramı dilimizde kullanabilmek olanağının sağlanması olduğudur. Bu düşünce geçerliyse, yabancı kökenli bir terime Türkçe'de bir karşılık ararken, bu terimin o dilin felsefe söyleminde dile getirdiği teknik ve özelleşmiş kavramı bizim dilimizde anlatıma dökcek bir Türkçe terim bulmak ya da üretmek durumundayız. Buna göre, felsefe terimlerinin üretimini düzenleyen temel bir ölçüt, karşılanan yabancı terimin yapısı veya tarihçesi ne olursa olsun, Türkçe karşılığın, bu yabancı terimin öncelikle *bu aşamada kazandığı anlamı*, yani ifade ettiği kavramı vermesi beklentisidir. Bu ölçüt açısından, terimin daha önceki aşamalarda taşıdığı anlamlar veya etimolojik özellikleri ancak ikincil bir önem taşır. Başka bir yazıda da belirtmeye çalışmış olduğum gibi, bu ölçütle daha saydam, tekanlamlı ve kaypaklığı dışlayan terimler elde etme olanağı doğmaktadır. Felsefe ve mantıkta (en azından felsefenin benim yeğlediğim türünde) düşüncenin açık ve seçik olması temel bir beklenti niteliği taşıdığına göre, kullandığımız terimlerdeki çokanlamlılık ve kaypaklığı en aza indirme durumunda olmalıyız. İşte bu ölçüt ve beraberinde getirdiği tekanlamlılık ve kesinlik, İngilizce'deki «reference» terimine bir Türkçe karşılık ararken uymaya çalıştığım standartları oluşturmuştur. Önerdiğim «yönletim» sözcüğünü türetiş gerekçesini bu yayının geçmiş bir sayısında açıkladım.

Sayın Oruç Aruoba, «yönletim» terimini bu gerekçeye değinmeden yadsıyor; çünkü, diyor, «Denkel'in yaklaşımında... temel bir bozukluk görüyorum: Denkel İngilizce'den hareket ediyor; oy-

sa «reference» teriminin kendisi zaten bir çeviridir». Sayın Aruoba, «yönletim» yerine «imlem» sözcüğünün yeğlenmesi gerektiğini belirttikten sonra «reference»ın etimolojisi üzerinde de bazı görüşler bildiriyor. Aktardığı etimolojik bilginin, yazısı içinde ansiklopedik bir görev taşımaktan öte, eleştirisine bir katkı yapmadığı düşüncesindeyim. Amacım, sayın Aruoba'nın «yönletim»i («reference» terimine karşılık olarak) yadsıyış mantığının yetersizliğini ortaya koymak ve sonra da «imlem» sözcüğünün yukarıda belirttiğim ve benimsediğim ölçütler açısından uygun bir karşılık sağlamadığını göstermek olacak.

Sayın Aruoba «yönletim»i yadsırken şöyle bir uslamlama kullanıyor:

- a) Denkel, «reference»ı «yönletim» ile karşılıyor.
- b) Oysa, «reference» bir çeviridir ve özgün terim Frege'nin kullandığı «bedeutung»dur.
- c) *Ergo*, «yönletim», «bedeutung»un çevirisi olarak sakattır.
- d) Dolayısıyla, Denkel'in yaklaşımı «temelinden bozuktur».

Burada, (c)'yi (a) ve (b)'den geçerli olarak çıkarsayabilmek için «reference» ve «bedeutung»un anlamca eşdeğer olmadıklarını bildiren bir öncül daha gereklidir. Yoksa, eğer «reference» «bedeutung»u doğru olarak çeviriyor ve de «yönletim» «reference»ı doğru olarak karşılıyorsa, geçişlilik ilkesiyle, «yönletim» «bedeutung»u da doğru olarak karşılıyor olmalıdır. Yani, bu haliyle, uslamlama sonucunu gerektirmekten pek gerilerdedir. Ancak sayın Aruoba'nın,

- e) «Reference», Frege'nin «bedeutung»unu gereğince karşılamaktadır.

gibi bir öncülü örtük bir biçimde kabul ettiğini düşünmek için neden vardır. Çünkü, Frege'nin «bedeutung»undan söz ederken, «(Anglo-Saksonlar kendi «reference»larıyla ne yaparlarsa yap-sınlar)» demektedir. Eğer (e) uslamlamaya (b) ile (c) arasında bir öncül olarak giriyorsa, (a) ve (b) birer *olgu* olduklarından, (e)'nin doğruluğu (c)'nin doğruluğunu gerektirecektir. Fakat bu kez de, (e) doğru olduğu için, (a) ve (c) birlikte (d) sonucuna götüremeyeceklerdir, çünkü «yönletim»in «bedeutung»un çevirisi olarak sakat oluşu, Denkel'in «yönletim» ile «reference»ı sakat olarak karşıladığını içermez.

Sayın Aruoba'nın uslamlaması her ne kadar sonuca ulaşamıyorsa da benim açımdan hesabının verilmesi gereken bir durumu ortaya çıkarıyor. Şöyle ki, «yönletim» ile «reference»ı karşıladıysam ve de «reference», Frege'nin terimini tam olarak karşılamıyorsa (yani (e) doğru ise); Frege'nin kuramını açıklarken

«yönletim»i kullanmam «temel bir bozukluk» olmaz mı? Bunu yanıtlayabilmek için önce (e) önermesinin doğru olup olmadığını saptamak gerekir. Kabul edilecektir ki, bir çeviri olmak, çevrileni (özgün terimi) gereğince veremiyor olmayı içermez. Tersine, çeviri olmak, anlamca eşdeğer olmak demektir. Hatta, kimi kez çevirilerin özgün terim ya da yazılardan daha uygun ve üstün anlatım sağladıkları da söylenir. (Bir şaka olarak, örneğin, Hegel'in İngilizce çevirisinin Almanca özgün metinden «daha iyi» olduğu söylenir!) Şimdi, «reference» ile ilgili olarak ortada bir tarihsel gerçek, bir evrim vardır: o da Frege'den sonra, Frege'nin *sözcük anlamlılığından* ayırt ederek ortaya koyduğu bu kavram ve onunla gelen felsefi sorunlara İngilizce konuşan felsefecilerin sahip çıkmış oldukları ve Almanların daha Frege'yi «yeniden keşfetmelerinden» çok önce başlayarak ve 1950'lerden itibaren artan bir yoğunlukla, bu konuyu tartışmış ve araştırmış olduklarıdır. Bu konu üzerine yayımlanmış materyelin sayfa sayısı 10.000'lerle ifade edilecek düzeydedir. (Bunu doğrulamak için *Philosopher's Index*'in ilgili sayılarına bakılabilir.) Yani, Frege'den bugüne, köprünün altından epeyce su geçmiştir. Her konuda olduğu gibi ve doğal olarak, yüzyıl öncesine oranla konunun daha derinine inilmiş ve «reference» içinde değişik fakat kardeş bazı kavramlar ayrılmıştır. Son 20 yılda yeralan tartışmalar sürecinde, genel ilgi «reference» şemsiyesi altındaki kavramların bazılarından öbürlerine kaymıştır. Ben bu sürecin öyküsünü *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981) başlıklı kitabımda özet bir biçimde de olsa (s. 4-57) dile getirmeye çalıştım. Sürecin bu aşamasında nereye gelinmiştir? «Reference»ın kapsamı içinde ayrılan kardeş-kavramlardan kimi, artık Frege'nin 'sözcük anlamlılığı' kavramından ayırt ettiği «bedeutung»un tam kesin bir karşılığı olmaktan çıkmıştır. *Yazko Felsefe Yazıları 3. Kitap'ta*, günümüzde ulaşılan görüşe göre, «reference»ı oluşturan temel kavramın 'birinin bir sözcüğü bir tümcede kullanarak bir nesne hakkında konuşması *eylemi*' olduğu, ve 'bir sözcüğün belirli bir nesneyi (anlamından ayrı olarak) ifade etmesi' kavramının da bu temel kavrama göre *türevsel* sayıldığını belirtmiştim. Ben bir Türkçe karşılık üretirken bu olgudan hareket ettim.

«Reference»ın dilegetirdiği kavram ailesi içinde «temel» sayılanın «bedeutung»un karşılığından biraz kaymış olması «reference» sözcüğünü kullanarak Frege'nin kuramını anlatmada bir sakınca doğurur mu? Bunun yanıtı, kaymanın oluşturduğu ayrımın önem taşıdığı bağlamlar dışında «hayır»dır. Yine de, süre-

li bir ayrım sağlayabilmek için, «reference»ı *kişinin eylemini*, «denotation»u ise sözcüğün *bir nesnenin yerine durması işlevini* ifadede (yani «bedeutung» karşılığı olarak) kullanmak eğilimi yaygınlaşmaktadır.

Geriye dönersek: (e) doğru mudur? Bir ölçüde evet, fakat *bağımsız* bir kavram oluşturmak ölçüsünde hayır. «Anlam», «özdeşlik» ve başka felsefe kavramlarında da görülen bir iç ayrışma, yani aynı kavramın şemsiyesi altında bir kardeş kavramlar ailesi oluşması, «reference»ta da söz konusudur. Ancak bu ayrışma bağımsızlaşma ölçeğinde değildir: Tıpkı, (birbirleri arasındaki nüans ayrılıkları ne olursa olsun) «anlam» sözcüğü şemsiyesi altındaki kavramların tümü, örneğin, komşu «içerik» kavramından nasıl ayrı ve bağımsız iseler, «reference»ın şemsiyesi altındaki kardeş kavramlar da örneğin komşu «göstermek» kavramından ayrı ve bağımsızdırlar. Bir başka deyişle, (e) önermesinin doğru olduğu anlamda «reference»ın Frege'yi ifadede kullanılmasının sakıncası, henüz yeni bir terimi önemle gerektirecek düzeyde değildir. Aynı ölçüler içinde «yönletim»in de Frege'yi dilegetiristeki kullanımı bir felsefi sakınca yaratacak noktada değildir. Kaldı ki, sayın Aruoba'nın yazısında, «reference»ın «bedeutung»u tam karşılamadığını gösteren hiçbir uslamlama yok. Hatta belki (e) önermesinin doğru olduğunu bile düşünmüyor. Tabii durum bu ise, *göstermiş olduğu* herhangi bir «temel bozukluk»da bulunmuyor. Şimdi, kısa tutmaya çalışacağım notlarla sayın Aruoba'nın bazı düşüncelerini yanıtlayacağım.

1. Anscombe, çevirisinde «meaning» ve «sense»i geçişli olarak kullanır, «reference»a pek yüz vermez' ifadesinin ne sayın Aruoba'nın savunduğu görüşle ilgisini ne de hangi anlama geldiğini kavrayabilme durumunda değilim. Yalnız, *inşallah* bununla Wittgenstein veya çevirmeninin *Philosophical Investigations*'da «meaning» veya «sense»i «reference» yerine ve onunla eşanlamda kullandıkları kastedilmiyordur. Bu tabii, 2. dönem Wittgenstein'in temel amaç ve tutumuyla çelişir. (Örneğin bkz. *Philosophical Investigations* 20^e, paragraf 40). Bir de «Investigations»u «soruşturmalar» ile karşılamamanın biraz gereksiz bir polisiye yük getirdiği kanısındayım. «İncelemeler» daha doğal değil mi?

2. «Akşam Yıldızı» için TDK sözlüğüne bakılabilir. Yine Venüs için kullanılan «Çoban Yıldızı» kimi kez Kutup Yıldızı için de kullanılmaktadır. Bu nedenle onu seçmedim.

3. «An expression has a meaning, whereas it refers to an object, which is its reference». 1970'lerden beri, sözcüğün, hak-

kında konuşma olanağı sağladığı *nesne* için «reference» değil «referent» (bearer) terimi kullanılmaktadır. (Bkz. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, 1973, s. 94.) Bunu ben «yönletilen» sözcüğü ile karşılıyorum. Dılayısıyla yukarıki tümceyi benim önerdiğim terimi kullanarak çevirirsek sayın Aruoba'nın bana yüklediğinden farklı bir sonuç alıyoruz: «Bir terimin anlamı vardır, oysa aynı terim bir nesneye yönletir (yönletim yapar); bu nesne de onun yönletilenidir».

Geliyoruz «imlem»e... «Reference» Türkçe'de yalnızca birtek terimle (yani «yönletim» ile) karşılanabilir diye bir iddiam yok. Olamaz da. Bu terim için sanıldığından çok sayıda uygun Türkçe karşılık önerisi üretmemiz olanaklıdır. Ancak, kabul görececek terimin bazı ölçütlere uyması da gerekmektedir kanısındayım. İm (işaret)den, «imlemek» ve «imlem» sözcüklerinin yapısal açıdan türetilişlerine de karşı çıkmıyorum. Yalnız şunu belirtmek isterim: «İmlemek», «işaret etmek» anlamına gelir. Buradan hareketle «imlem», «birşey anlatıldığında söz konusu edilen/anlam yükletilen şey» anlamına gelir' yargısı bir usavurma olarak kabul edilirse geçersizdir. Çünkü birinci tümce ikinci tümceyi mantıksal olarak içermemektedir. Yani «imlem»in «reference»a (ve/veya «bedeutung»a) karşılık olması, bir mantıksal gerek veya «işaret etmek» kavramının zorunlu bir sonucu olmak yerine, «imlem»i bu anlamda kullanmak *karar* ve *önerisi* olmaktan öte bir ağırlık taşımamaktadır.

Öte yandan «imlem», «reference»a karşılık olarak kullanıldığında, «imlemek» fiilinin *çokanlamlılığı* yüzünden önemli sakıncalar yaratabilecektir. Bu terimin «reference» dışında kalacak iki anlamından biri günlük dilde kullandığımız «işaret etmek» olacaktır ki, biri hakkında «imledi» dendiğinde o kişinin parmağını mı, bir tabelayı mı, bir çubuğu mu, yoksa bir sözcüğü mü kullandığı belirsiz kalmış olacaktır. Üstelik mantıksal olarak, *referans yapmadan işaret etmek*, ve *işaret etmeden referans yapmanın* olanaklılığı düşünülünce, «imlem»in bu ayrımları veremeyen, yeterince özelleşmemiş bir terim olduğu ortaya çıkıyor kanısındayım. «İmlemek» fiilinin üçüncü karşılığı da «pointing to»dan bütünüyle farklı olarak «signalling»dir. Yani, bir kişinin kaş göz vb. işaretler yapması, yani kendisi hakkında bir şeyi böylece imlemesidir. Çokanlamlılık ve kaypaklık ölçütü nedeniyle «imlem»in bir felsefe terimi durumuna getirilmemesi gerektiği düşüncesindeyim.

Sayın Oruç Aruoba'ya, bana kendi yazısının yayımlandığı aynı kitapta yanıt olanağı sağlamış olduğu için teşekkür ederim.

METAFİZİK

IV. KİTAP (C)

ARİSTOTELES

Çeviren: Ahmet Arslan

1. Bölüm [*Metafizik: Varlık Olmak Bakımından Varlığın* 1003 a 20 *Bilimi*]

25 Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim, özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerin hiçbirini, genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz. Tersine onlar, örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz 30 ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramakta idiy-seler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın 35 öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.

2. Bölüm [*Metafizik: Tözün, Bir Olan'ın, Çok Olan'ın ve* *Bunlardan Çıkan Karşıtların Bilimi*]

35 «Varlık» çeşitli anlamlara gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavramla, tek bir doğayla ilgilidir. Burada basit bir eşseslilik (homonymie) söz konusu değildir. Nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun belir-

1003 b

5

10

15

20

tisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli «sağlıklı» şeyler, «sağlık»la ilgili iseler; yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun eseri olan anlamında kullanılsın «tıbbî» sözcüğü bütün bu anlamlarında «tıp»la ilgili ise ve bunlara benzer başka örnekler de verebilirsek, aynı şekilde «varlık» sözcüğü de herbiri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Gerçekten bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından ötürü «var» oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir gidiş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya olmayışı veya tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya tözün bizzat kendisinin değillemeleri olmaları anlamında «var» oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var-olmayanın olduğu, yani onun var-olmayan *olduğunu* söyleriz. Ve nasıl ki «sağlık»la ilgili şeyleri ele alan ancak tek bir bilim varsa, benzeri bütün diğer durumlarla ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilimin alanına ait değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler. O halde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilimin alanına ait olacağı açıktır. Ancak bilimin özel konusu daima birincil olan, bütün diğer şeylerin kendisine bağımlı oldukları ve adlarını kendisinden aldıkları şeydir. Şimdi eğer bu şey, tözse, filozofun tözlerin ilke ve nedenlerini kavraması gerekecektir.

Nasıl ki her varlık sınıfı ile ilgili tek bir algı varsa, aynı şekilde tek bir bilim vardır. Örneğin bütün telaffuz edilen sesleri tek bir bilim, gramer bilimi inceler. Bundan dolayı varlık olmak bakımından varlığın bütün türlerini incelemek, cins bakımından tek olan bir bilimin görevidir. Onun çeşitli türlerini incelemek de bu bilimin özel kısımlarının görevidir.

Şimdi Varlık ve Birlik, aynı tanım tarafından açık-

25

lanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler (Kaldı ki onların tanımları bakımından da birbirlerine özdeş olduklarını farzetmemiz, bir şey farkettirmez. Hatta bu işimizi daha da kolaylaştırır). Çünkü «bir insan» ve «insan» aynı şeydirler. «Varolan insan» ve «insan» da aynı şeydirler. Sadece «o, *bir* insandır» demek yerine sözcüğü iki defa tekrarlayarak «o, *varolan bir* insandır» desek, farklı bir şey ifade etmiş olmayız. (İnsanın varlığının ne oluş, ne de yokoluş bakımından birliğinden ayrılmadığı açıktır. Aynı şekilde birlik de varlıktan ayrılmaz). Aynı şekilde «*varolan bir* adam» da «*varolan* adam»a hiçbir şey eklemeyiz. O halde bütün bu durumlarda sözü edilen eklemenin aynı şeyi ifade ettiği ve Birlik'in Varlık'ın dışında hiçbir şey olmadığı açıkça görülmektedir. Sonra her varlığın tözü, sadece ilineksel anlamda bir değildir. Aynı şekilde o, kendi özü gereği varolan bir şeydir. O halde kaç türlü Varlık varsa, o kadar da Birlik'in olması zorunludur. Bu farklı türlerin incelenmesi de cins bakımından bir olan bir bilimin konusu olacaktır. Yani örneğin Aynılık, Benzerlik ve bu tür diğer kavramlarla onların karşıtlarını bir aynı bilim inceleyecektir. Hemen hemen bütün karşıtlar (contraires) da bu ana zıtlığa (opposition) indirgenebilirler. Bu noktada «Karşıtların Seçimi»nde yaptığımız inceleme ile yetinelim.

1004 a

5

Kaç türlü töz varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır. O halde zorunlu olarak bu kısımlar arasında bir İlk Felsefe'nin ve ondan sonra gelen bir ikinci felsefenin olması gerekir. Çünkü Varlık ve Birlik, derhal bazı cinslere bölünürler ve bu bölünme de kendisine karşılık olan bir bilimler bölünmesini doğurur. Gerçekten filozofun durumu, «matematikçi» sözcüğünün kullanıldığı anlamda matematikçinin durumuna benzer: Çünkü matematiğin de kısımları vardır ve onda da bir ilk bilim, bir ikinci bilim ve sırasıyla bunlardan türemiş diğer bilimlerin varlığı ayırdedilir.

10

Zıtların incelenmesi tek bir bilime aittir ve Çokluk da Birlik'in zıddıdır. Öte yandan değilleme ve yoksun olma (privation) da bir ve aynı bilimin konusudur-

15

20

25

30

lar. Çünkü her iki durumda da ele aldığımız, gerçekte, değilleme ve yoksun olmanın hakkında söylendiği tek bir şeydir (çünkü biz ya bir şeyin olmadığını söyleriz veya onun belli bir cinsten olmadığını söyleriz. Bu son durumda değillemenin içerdiği şeye bir ayırım eklenir. Çünkü değilleme sadece söz konusu olan şeyin yokluğu anlamına gelir. Oysa yoksun olmada bir özünde bulunan, ancak kendisinden yoksun olunduğu söylenen özel bir doğa vardır). Bütün bunlardan Başkalık, Ben-zemezlik, Eşitsizlik gibi yukarıda saydığımız kavramların karşıtlarıyla, ister bu kavramlardan, isterse Birlik ve Çokluk'tan türemiş olsunlar, bütün diğer zıtların incelenmesinin sözünü ettiğimiz bilimin alanına ait olması gerektiği sonucu çıkar. Bu zıtlar arasına karşıtlığı da sokmak gerekir. Çünkü karşıtlık, farklılığın bir türüdür. Farklılık ise başkalığın bir türüdür. Şimdi Birlik birçok anlamda kullanıldığına göre, bu farklı kavramlar da birçok anlamda kullanılacaklardır. Bununla birlikte onların tümünü bilmek, tek bir bilimin konusudur. Çünkü bir kavramı, farklı bilimlerin konusu kılan şey, onun anlamlarının farklı oluşu değildir: sadece bu kavramın tek bir ilkeye işaret etmemesi ve tanımların tek bir ana anlamla ilgili olmamasıdır. Fakat burada herşey bir ana kavramla ilgili olduğuna, örneğin bir olan herşey bir ilk Bir olan'la ilgili olarak bir olduğuna göre Aynılık, Başkalık ve genel olarak diğer bütün karşıtlarla ilgili olarak da bu aynı durumun söz konusu olduğunu söylememiz gerekir. O halde bu kavramlardan herbirinin farklı anlamlarını ayırdettikten sonra açıklamamızın söz konusu her yüklemde ilk olanın ne olduğuna yönelmesi ve ilk olanla bu bağlantının nasıl meydana geldiğini söylemesi gerekir. Çünkü bazı şeyler adlarını kendilerinde bu ilk kavramın bulunmasından, diğerleri onu meydana getirmelerinden, nihayet başka bazıları da buna benzer başka nedenlerden alacaklardır.

O halde gerek bu kavramların, gerekse tözün açıklamasını vermenin tek bir bilime ait olduğu kuşkusuzdur (Bu konu, Üçüncü Kitap'ta ortaya attığımız sorunlardan biri idi). Buna bir filozofun herşey üzerinde düşünceler ileri sürme gücüne sahip olması gerek-

1004 b

5

10

15

20

25

tiğini ekleyelim. Gerçekten «Sokrates»le, «oturan Sokrates»in aynı olup olmadığı, tek bir şeyin tek bir karşıtı olup olmadığı, karşıtın ne olduğu ve kaç anlamda kullanıldığını filozof incelemeyecek de kim inceleyecektir? Bu tür diğer sorunlarla ilgili olarak da durum aynıdır. Bu kavramlar sayılar, çizgiler veya ateş olmaları bakımından değil, Birlik ve Varlık olmaları bakımından Birlik ve Varlık'ın ana nitelikleri olduklarına göre, onların gerek özleri, gerekse ana niteliklerini incelemenin bu bilime ait olduğu açıktır. İncelemelerinin konusu olarak bu ana nitelikleri alan filozofların yaptığı yanlış, felsefeye yabancı konuları ele almaları değildir; hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadıkları tözün, ana niteliklerden önce geldiğini unutmalarıdır. Çünkü nasıl ki sayı, sayı olmak bakımından çiftlik ve teklik, ölçülebilirlik ve eşitlik, fazlalık ve azlık gibi özel niteliklere, sayılara bizzat kendileri bakımından veya birbirleriyle ilişkileri bakımından ait olan niteliklere sahipse, yine nasıl ki cisim, hareketsiz ve hareketli, hafif ve ağır varlıklar da diğer bazı özelliklere sahipse, aynı şekilde varlık olmak bakımından varlığın da kendine has bazı ana nitelikleri vardır ve filozofun da bu ana niteliklerle ilgili olarak doğruyu araştırması gerekir. İşte bunun bir kanıtı: Filozofluk taslayan diyalektikçiler ve Sofistler (çünkü Sofistik, sadece görünüşte bilgeliktir. Diyalektik'in de durumu böyledir), herşeyi tartışır. Bu her şeyde ortak olan şey, *varlıktır*. Şimdi hiç kuşkusuz onların bu konuları tartışmaları, bu konuların felsefenin kendi alanına ait olmalarından ötürüdür. Sofistik'le Diyalektik, felsefe ile aynı gerçeğe yönelirler. Yalnız felsefe Diyalektik'ten bunun için gerekli olan yetinin yapısı, Sofistik'ten ise hayata ilişkin amaçları bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa felsefe somut olarak bilgiyi üretir. Sofistik'e gelince, o ancak görünüşte felsefedir, sahte felsefedir.

İki karşıtlar dizisinden biri, diğerinin yokluğundan ibarettir ve bütün karşıtlar Varlık ve Var-olmama, Birlik ve Çokluk'a indirgenebilirler. Örneğin sü-kûnet Birlik'e, hareket Çokluk'a indirgenir. Hemen hemen bütün filozoflar da varlıklar ve tözün, karşıtlardan hareketle meydana geldiğini kabul etmekte görüş

30

birliğı içindedirler. Hiç olmazsa onların tümü, ilk ilkel olarak karşıtları kabul etmektedirler. Bazılarına göre ilkeler Tek ve Çift olan, diğerlerine göre Sıcak ve Soğuk olan, başka bazıları için Sınır ve Sınırsız olan, nihayet daha başkaları için Dostluk ve Nefret'tir. Bütün

1005 a

diğer karşıtlar da Bir olan ve Çok olan'a indirgenebileceğinden (bu indirgemeyi yeterli ölçüde kanıtladık), diğer filozofların ilkeleri de, istisnasız bir biçimde, cinsleri olarak bu Bir olan ve Çok olan'ın içinde yer alırlar.

5

O halde bu düşüncelerden de varlık olmak bakımından varlık üzerinde akıl yürütmenin tek bir bilime ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bütün varlıklar ya karşıtlardır, ya da karşıtlardan meydana gelen bileşimlerdir. Karşıtların ilkeleri ise Bir olan ve Çok

olan'dır. Şimdi bu Bir ve Çok olan ise, ister tek bir anlamları olsun, isterse daha muhtemel olarak tek bir anlamları olmasın, bir aynı bilimin konusudurlar. Ancak Birlik farklı anlamlarda kullanılsa bile, diğer anlamlarının tümünün bir ilk ana anlamla ilgili olmaları gerekir. Bir olan'ın karşıtları ile ilgili olarak da bu aynı durum geçerlidir. Varlık veya Birlik, bir tümel ve bütün varlıkların ortak olarak paylaştıkları bir şey

10

olmasa veya muhtemelen gerçekte de olduğu gibi onlardan ayrı olmasa, Bir olan sadece bazan bir ilk, ana kavramla basit bir ilişkiyi, bazan ise bir dizi birliğini temsil etse de bu durum değişmez. Bundan ötürü karşıtın veya mükemmel olanın veya Varlık'ın veya Birlik'in veya Aynılık'ın veya Başkalık'ın ne olduğunu incelemek, geometricinin işi değildir. O, sadece akıl yürütme ilkesi olarak bunların varlığını kabul etmekle yetinecektir. O halde varlık olmak bakımından varlıkla, varlık olmak bakımından varlığa ait olan ana niteliklerin incelenmesinin tek bir bilime ait olduğu apaçıktır. Aynı şekilde apaçık olan diğer bir şey, bu aynı kuramsal bilimin sadece sözleri değil, aynı zamanda bu sözlerin ana niteliklerini, yani yukarda sözünü ettiğimiz kavramlar yanında öncelik ve sonralık, cins ve tür, bütün ve parça gibi kavramları ve bunların benzerlerini inceleyeceğidir.

15

Aynı şekilde apaçık olan diğer bir şey, bu aynı kuramsal bilimin sadece sözleri değil, aynı zamanda bu sözlerin ana niteliklerini, yani yukarda sözünü ettiğimiz kavramlar yanında öncelik ve sonralık, cins ve tür, bütün ve parça gibi kavramları ve bunların benzerlerini inceleyeceğidir.

ESKİ HARFLİ TÜRKÇE FELSEFE KİTAPLARI KAYNAKÇASI (1859 - 1928)

Derleyen: TÜRKER ACAROĞLU

Eski harfle basılmış Türkçe kitapların, tam iki yüzyıllık (1729-1928) yayımlanma dönemini kapsayan eksiksiz bir kataloğu ya da kaynakçası yayımlanmadı. Dolayısıyla, öteki konularda olduğu gibi, felsefe kitapları kaynakçası bakımından da bir eksiklikle karşı karşıyayız. Biz, bu ilk derleme denemesini yaparken başlıca üç kaynaktan yararlandık:

1. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu*. Kitaplığın kurucusu ve ilk müdürü rahmetli Fehmi Edhem Karatay'ın hazırladığı bu iki ciltlik kataloğu, İstanbul Üniversitesi 1956 yılında yayımladı (1295 s.). Bu katalog, yurdumuzda ilk Türk basımevinin kuruluşundan yeni harflerin kabulüne dek (1729-1928) yayımlanan ve adı geçen kitaplıkta bulunan kitapların yazar adına göre kimliğini verir. İkinci cildin sonunda bir konu dizini vardır. Burada, «Felsefe ve Hikmet» başlığı altında sıralanan 40 kitap (ss. 1119-1120) kaynakçamıza alınmıştır.

2. *Milli Kütüphanede Mevcut Arap Harfli Türkçe Kitapların Muvakkat Kataloğu*. Ankara Ulusal Kitaplığının 1964-67 yılları arasında iki cilt olarak çoğalttığı bu geçici kataloğun (kesin basımı henüz yapılmadı) genişletilmiş ikinci basımından da (1735 s.) yararlandık. Yazar adlarına göre düzenlenen bu kataloğun konular için dizini yoktur.

3. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. Rahmetli M. Seyfettin Özege'nin hazırladığı ve 1971'den ölüm tarihi olan 1981 yılına dek yayımladığı bu beş ciltlik (146 forma, 2312 s.) Kataloğun yayımı, şimdi yakınlarınca sürdürülmektedir. Kitap başlıklarına göre düzenlenen Katalog tamamlanmıştır ve ek bölümünün yayımı sürmektedir. Bittiğinde, sonuna, bir konular

dizini ile yazarların kısa yaşam öyküsünün konulacağı belirtiliyor.

Kaynakçamızın eksiklerinin, ilerde, başka ilgililerin ve araştırmacıların çabalarıyla tamamlanacağını umuyoruz. Nitekim Kaynakçanın sonunda, Selâhattin Hilâv'ın bu doğrultuda bir notu yer alıyor.

- 1 — ABDULLAH CEVDET, Dr.; *Fünun ve felsefe*. 3. basım, İstanbul, ?, 1912. 8°, 159 s.
- 2 — ABDURRAHMAN SAMİ PAŞA; *Rumuz-ul-hikem*. İstanbul, Şeyh Yahya Ef. matbaası, 1287/1870. 8°, 6, 128 s. (Arapça çevirisiyle birlikte yeni basım: Trablus Şam, Matbaat-ül-Belaga, 1312/1894. 169 s.)
- 3 — ABDÜLHAKİM HİKMET, Elhac; *Felsefe ve hikmet*. Paris, Imprimerie de l'Est-Ouest, 1903. 8°, 41 s. (Külliyat-ı Hikmet, cüz 1.)
- 4 — AHMET HAMDİ, Şirvani; *Makalat-ül-urefa fi mesail-il-hükema*. İstanbul, Tasvir-i Efkâr gazetehanesi, 1285/1868. 8°, 84 s.
- 5 — AHMET MİTHAT; *Felsefe-i zenan*. İstanbul, Muharririn zatına mahsus matbaa, 1287/1870. 8°, ss. 196-298. (2. basım: Kırk Ambar matbaası, 1292-1875.)
- 6 — AHMET MİTHAT; *Şopenhavr'ın hikmet-i cedidesi*. İstanbul, Tercüman-ı Hakikat matbaası, 1304/1887. 8°, 55 s.
- 7 — AHMET SAFFET; *Spenser'in felsefesi*. (?)
- 8 — BAFİNK, Dr. B.; *Tabii ilimlerin umumi netice ve meseleleri veya yeni tabiat felsefesine methal*. Çev. Dr. Avürrefik. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339-42/1923. 8°, 171 s. (Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekaleti neşriyatından, adet 33.)
- 9 — BAHA TEVFİK; *Muhtasar felsefe*. İstanbul, A. Asaduryan ve mahdumları matbaası, 1331/1915. 8°, 231 s.
- 10 — (BALABAN), Mustafa Rahmi; *Felsefeden ahlâk*. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339-42/1923. 8°, 52 s. (Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekâleti neşriyatından, adet 24.)
- 11 — (BALABAN), Mustafa Rahmi; *Küçük Felsefe Tarihi*. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339/1923. 8°, 182 s. (Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekaleti neşriyatından, adet 39.)
- 12 — (BALTACIOĞLU), İsmail Hakkı; *Din ve hayat*. İstanbul, Kader matbaası, 1334/1918. 8°, 48 s. (2. basım: 1339/1923. 52 s.)

- 13 — BARBE, Abbé; *Tarih-i felsefe*. Çev. Bohor İsrail. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331/1915. 8°, 436 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti telif ve tercüme kütüphanesi, adet 46.)
- 14 — BERGSON, Henri; *Şuurun bilavâsıta mutaları hakkında*. Çev. Halil Nimetullah (Öztürk). İstanbul, Devlet matbaası, 1928. 8°, 8, 249 s. (Maarif Vekaleti neşriyatından.)
- 15 — BERTRAND, Alexis; *Mebadi-i ilmiye ve felsefe-i akliye*. Çev. Salih Zeki. 1. kitap: Felsefe-i ilmiye. 2. kitap: Felsefe-i ahlâkiye. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333/1917. 8°, 309, 295 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti telif ve tercüme kütüphanesi, adet 1.)
- 16 — BOİRAC, Emile; *Felsefe yahut hikmet-i nazariye*. 1. kitap: İlm-i ahval-i ruh. Çev. Mehmet Emin (Erişirgil). İstanbul, Arask matbaası, 1330/1914. 8°, 316 s.
- 17 — BOURDEL, Charles; *İlim ve Felsefe*, Çev. Mehmet Ali Ayni. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331/1915. 8°, 146 s.
- 18 — (BÖLÜKBAŞI), Rıza Tefvik; *Felsefe dersleri*. 1. kısım: Mebhas-i marifet. İstanbul, Kader matbaası, 1330/1914. 8°, 580 s., 2 planş.
- 19 — (BÖLÜKBAŞI), Dr. Rıza Tefvik; *Mabad-et-tabiyat. Ontoloji mebahisi*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1336/1920. 8°, 44 s. (bitmemiş), taşbasmalı. (Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi, adet 14.)
- 20 — (BÖLÜKBAŞI), Dr. Rıza Tefvik; *Mabad-et-tabiiyat derslerine ait vesâik*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1335/1919. 8°, 144 s. (bitmemiş), taşbasmalı.
- 21 — (BÖLÜKBAŞI), Dr. Rıza Tefvik; *Mufasssal kamus-u felsefe*. 2 cilt. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1330/1914. 8°, 808, 400 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti neşriyatından.)
- 22 — BÜCHNER, Ludwig; *Madde ve Kuvvet*. Çev. Baha Tefvik - Ahmet Nebil. 3 cilt. İstanbul, Müsterek-ül-menfaa Osmanlı Şirketi, (tarihsiz). 8°, 736 s. (Teceddüd-ü ilmi ve felsefi kütüphanesi, 4. kitap. Yay. Dersaadet kütüphanesi.)
- 23 — CELALEDİN RUMÎ; *Felsefe-i Mevlânâ*. Çev. Ali Feyzi bin Osman. İstanbul, Bosnavî Elhac Muharrem Ef., matbaası, 1283/1866. 8°, 458 s.
- 24 — CUVIER, Armand; *Felsefe Elifbası. Ruhiyat*. Çev. Hasan Âli (Yücel). İstanbul, Teşebbüs matbaası, 1339/1923. 8°, 218 s. (Darülfünun Edebiyat Medresesi Neşriyat Encümeni neşriyatından — Dış kapak başlığı: Ruhiyat elifbası.)
- 25 — (ÇANKI), Mustafa Namık; *Ruhiyat. Felsefe dersleri*. İstanbul, Harbiye Mektebi matbaası, 1926-27. 8°, 299 s.

- 26 — DESCARTES René; *Hüsn-i idare-i akl ve ulûmda taharri-i hakikate dair usul hakkında nutuk*. Çev. İbrahim Edhem (Dirvana). İstanbul, Mahmut Bey matbaası, 1311/1893. 8°, 208 s. (2. basım: *Usul hakkında nutuk*. İstanbul, Devlet matbaası, 1928. 119 s.)
- 27 — (DİKER), Mustafa Hayrullah; *Felsefe-i tıp*. İstanbul, Kasbar matbaası, 1313/1895. 8°, 39 s. (Asır kütüphanesi, adet 55.)
- 28 — DRAPER, J.W.; *Niza-ı ilm ve din*. Çev., şerh ve cevap veren Ahmet Mithat. 4 cilt. İstanbul, Tercüman-ı Hakikat matbaası, 1313-18/1895-1900. 8°, 550, 453, 523, 442 s.
- 29 — EBÜL-BURHAN; *Felsefe-i askeriye. Harbin talep ettiği havas-ı beşeriye*. İstanbul, A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye matbaası, 1317/1899. 8°, 28 s.
- 30 — (ERİŞİRGİL), Mehmet Emin; *Tarih-i felsefe notları*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1336/1920. 8°, 176 s., taşbasması. (Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi.)
- 31 — (ERİŞİRGİL), Mehmet Emin; *Wilhelm Leipnitz*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1337/1921. 8°, taşbasması.
- 32 — ESİRÜDDİN EL-EBHERİ; *Kadı Mir metni Hidaye tercümesi. İklil-üt-teracim*. Şerh eden: Mir Hasan Münüddin Kadı. Çev. Mehmet Akgirmani. İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1316-19/1901. 8°, 247 s. (Şerh-i Hidayet-ül-hikme li-Esirüddin el-Ebheri tercümesi İklil-üt-Teracim adıyla; İstanbul, Darüttıbaat-ül-Âmire, 1266/1850. 124 s., taşbasması.)
- 33 — EYÜP NECATİ; *Felsefeli dini esaslar*. 2 kısım. 2. kısım 2 cüz. İstanbul - Ankara, Evkaf-ı İslamiye-Türk Ocakları Merkez Heyeti matbaaları, 1927-28. 8°, 328, 55, 111 s.
- 34 — *Felsefiyat-ı hazırardan: aşk nedir? ve aşkın tıp ve ilm-ül-ruh nukatı nazarından mutalâ-i ilmiyesi*; Çev. M. Arif. İstanbul, Suhulet kitaphanesi, 1327/1911. 8°, 69 s. (Yeni basım: N. Babikyan matbaası, 1328/1912. 68 s.)
- 35 — FOUÏLLE, Alfred; *Tarih-i felsefe*. 2 cilt. Çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil. İstanbul, N. Babikyan-Manzume-i Efkâr matbaaları, tarihsiz. 8°, 658 s. (Teceddud-i ilmi ve felsefi kütüphanesi, adet 7.)
- 36 — FRANCK, Adolphe; *Felsefe-i hukuk*. Çev. A. Konstantin. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333/1917. 8°, 243 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti telif ve tercüme kütüphanesi, adet 103.)
- 37 — GORİEV, B.Y.; *Maddiyet, fukara-i kasibe felsefesi*. Bakû, Birinci Hükümet matbaası, 1922. 8°, 167 s. (İlmî sosyalizm

kütüphanesi, sayı 3. Azerbeycan Komünist «Bolşevikler» Fırkasının Merkezî Komitesi telifat-teşvikat şubesi neşriyatından.)

- 38 — (GÜNALAY), M. Şemsettin; *Felsefe-i ulâ. İspat-ı vacip ve ruh nazariyeleri*. İstanbul, Evkaf-ı İslamiyye matbaası, 1339/1923. 8°, 552 s. (Tetkikat ve Telifat-ı İslamiye Heyeti neşriyatından, adet 5.)
- 39 — AİKOBİ, Günther; *Mabad-et-tabia dersleri*. Çeviri. İstanbul, ?, 1335/1917. 8°, 64 s., taşbasması.
- 40 — İBRAHİM ETHEM, Giridî; *Makalât-ı hikemiye*. İstanbul, A. Maviyan Şirket-i Mürettibiye matbaası, 1304/1887. 8°, 62 s.
- 41 — İBRAHİM ETHEM, Giridî; *Semerat-ı akl*. İstanbul, Matbaa-i A.K. Tozluyan İdare-i Şirket-i Mürettibiye, 1303/1886. 8°, 30 s.
- 42 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Ebül'hukema Yakup bin Ishak el-Kindî. Felsefe-i İslamiye tarihi*. 1. kitap. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1338/1922. 8°, 76 s. (Darülfünun Edebiyat Medresesi neşriyat encümeni, adet 1.)
- 43 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Felsefe Dersleri*. İstanbul, Hukuk matbaası, 1330/1914. 8°, 312 s.
- 44 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Felsefe-hikmet*. 1. kitap: İlm-ün-nefs. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333/1917. 8°, 94 s.
- 45 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Felsefe-i İslamiye tarihi*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1336/1920. 8°, 416 s., taşbasması. (İstanbul Darülfünunu Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi, adet 10.)
- 46 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *İhvan-ül-safa felsefesi*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1337/1921. 8°, 47 s., taşbasması. (Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi neşriyatından.)
- 47 — İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Muhtasar felsefe-i ulâ*. İstanbul, Hukuk matbaası, 1329/1913. 8°, 80, 55 s.
- 48 — (KAM, Ömer), Ferit; *Dini, felsefî musahabeler*. İstanbul, 1329/1913. 8°, 194 s.
- 49 — (KAM, Ömer) Ferit; *Mebadi-i felsefeden ilmi ahlâk*. Ankara, Vilayet matbaası, 1339-41/1923. 8°, 136 s. (Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Umur-u Şeriye ve Evkaf Vekaleti tetkikat ve telifat-ı İslamiye heyeti neşriyatından, adet 7.)
- 50 — KARODÖVO, Baron; *Muallim-i sani Farabî*, Çev. Mehmet Ali Ayni. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1332/1916. 8°, 73 s.

- 51 — KEMALİ, Ziyaeddin el; *Felsefe-i ibadet*. Ufa (Rusya), Şark matbaası, 1909. 8°, 145 s. (Felsefe-i İslamiyeden 2. kitap.)
- 52 — LEBON, Dr. Gustave; *Asrımızın nusus-ı felsefiyesi, izah ve ilaveler*. Çev. Dr. Abdullah Cevdet. İstanbul, ?, 1913, 8°, 132 s. («Les Aphorismes du temps présent» adlı kitabın çevirisidir.)
- 53 — MAARİF NEZARETİ (İstanbul); *İstilahat-ı İlmiye Encümeni tarafından kamus-u felsefede münderic kelimat ve tâbirat için vaz ve tedvini tensip olunan istilahat mecmuasıdır. Fransızcadan Türkçeye*. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1330/1914. 8°, 74 s. (Maarifi Umumiye Nezareti neşriyatından.)
- 54 — MEHMET ALİ; *Muhevarat-ı hikemiye*. İstanbul, Matbaa-i Cihan, 1327/1911. 8°, 16 s.
- 55 — (MEHMET) İZZET; *Abel Rey'in felsefe ve ruhiyat dersleri ünvanlı eserinden mehuz ameli ahlâk mebahisi*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1336/1920. 8°, 270 s., taşbasmalı.
- 56 — MEHMET İZZET; *Felsefe dersleri*. 1. kitap: İlm-i ruh. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333/1917. 8°.
- 57 — MEHMET NAZİM PAŞA; *Muhataba*. İstanbul Mihran matbaası, 1304/1887. 8°, 32 s. (2. basım: Asır matbaası, 1316/1898. 84 s. —3. basım: Selanik matbaası, 1328/1912, 88 s.)
- 58 — *Muheverat-ı hikemiye*; Çev. (Mehmet) Münif (Paşa). İstanbul, Ceridehane matbaası, 1276/1859. 8°, 80 s.
- 59 — NORDAU, Max; *Felsefe-i Tarih*. Çev. Sahip. İstanbul, Hürriyet matbaası, 1330/1914. 8°, 136 s.
- 60 — (ÖZTÜRK) Halil Nimetullah; *Felsefe dersleri*. İstanbul, ?, 1330/1914. 8°, 160 s., taşbasmalı.
- 61 — POINCARÉ, Henri; *İlim ve faraziye. Felsefe-i ilmiye*. Çev. Salih Zeki. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1332/1916. 8°, 270 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti telif ve tercüme kütüphanesi, adet 80. —Yeni basım: İstanbul, Milli matbaa, 1927. Maarif Vekaleti neşriyatından.)
- 62 — POINCARÉ, Henri; *İlmin kıymeti. Felsefe-i ilmiye*. Çev. Salih Zeki. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331/1915. 8°, 282 s. (Maarif-i Umumiye Nezareti telif ve tercüme kütüphanesi, adet 14.)
- 63 — RIFAT BAHİR; *Felsefe ve filozoflar*. İzmir, Keşişyan matbaası, 1329/1913. 8°, 22 s.

- 64 — SAİT RIZA; *Tarih-i felsefe*. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye matbaası, 1335/1919. 8°, 70 s.
- 65 — *Sokrat ve Eflatun*. 1. cilt 12. forma. İstanbul, Resimli gazete, 1927. 8°, 15 s., resimli. (Büyük adamlar serisi.)
- 66 — SOKRATES; *Talimat-ı Sokrat*. Rusçadan çev. Köcerli Feridun. Sen Petersburg. ?, 8°, 90 s.
- 67 — SÜHREVERDİ, Şihabeddin, maktûl; *Heyakil-ün-nur*. Çev. Yusuf Ziya (Yörükân). İstanbul, tarihsiz, 8°, 61 s.
- 68 — ŞEBBENDERZADE AHMET HİLMİ; *Huzur-u akl-ü fende maddiyun meslek-i dalâleti. Celâl Nuri'nin Tarih-i istikbal adlı eserinin tenkidi*. İstanbul, Hikmet matbaa-i İslâmiyesi, 1332/1914. 8°, 159 s.
- 69 — TOLSTOY, Lev; *Felsefe-i hayat*. Çev. Ahmet Mithat Rifatov. İstanbul, Kainat kütüphanesi, 1330/1914. 8°, 247 s. (Tolstoy'un külliyyat-ı felsefiyesinden 2. kitap.)
- 70 — (TUNÇ), Mustafa Şekip; *Felsefe-i din*. İstanbul, ?, ?. 4°, 118 s., taşbasmalı. (Darülfünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti neşriyatından.)
- 71 — (TUNÇ), Mustafa Şekip; *Ruhiyat. Felsefe dersleri*. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1340/1924. 8°, 367 s. (Maarif Vekâleti neşriyatından.)
- 72 — (ÜLKEN), Hilmi Ziya; *Felsefe dersleri. Bilgi ve vücüt nazariyeleri*. İstanbul, İlhami-Fevzi matbaası, 1928. 8°, 156 s.
- 73 — (VENTURA), Mişon; *Felsefe-i hukuk*. İstanbul, Hukuk matbaası, 1330/1914. 8°, 112 s.
- 74 — VOLTAİRE, François; *Rahip Meliye (Meslier)'nin vasiyetnamesi hakkında*. Çev. Abdullah Cevdet. İstanbul, Necm-i İstikbal matbaası, 1924. 8°, 64 s. (Kütüphane-i İctihad, adet 47.)
- 75 — VORLANDER, Karl; *Felsefe Tarihi*. 2 kısım. 1. kısım: Medeniyet-i kadime ve kurunu vustada felsefe. 2. kısım: Yeni zamanda Kant'a kadar felsefe. Çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadettin. İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1927-28. 8°, 271 s. (İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi neşriyatından.)
- 76 — YUSUF KENAN; *Tekerrür-ü cürm. Felsefe-i ceza etütlerinden*. İstanbul, A. Garoyan matbaası, 1335/1919. 8°, 87 s.
- 77 — ZEKERİYA KADRİ; *Wilhelm Leibnitz*. İstanbul, Darülfünun matbaası, 1338/1922. 8°, 221 s., taşbasmalı. (Felsefe tarihi etüdlerinden, adet 1.)

SELÂHATTİN HİLÂV'IN NOTU :

«7 — AHMET SAFFET; *Spenser'in felsefesi*. ?» elimizde bulunan şu kitap olmalı: «Felsefe ve İctimaiyat Külliyyatı, *İspenser'in felsefesi*, muharriri: Mehmet Saffet, Kolumbiya Darülfünunu mezunlarından. — Sahip ve naşiri: Kitaphane-i Sudî, İstanbul, Babıâli caddesi, 1928.» Yine aynı kitabın arka kapağında bu yayınevinin şu kuramsal kitapları da yayımladığını öğreniyoruz: «*Türkiye'de demokrasi inkılâbı*, Muharriri: Mehmet Saffet»; «*İslâmiyet ve hükümet*, Mısır kadısı Ali Abdürrezak»; «*Reybilik, bedbinlik, lâilâhîlik nedir?* Darülfünun müderrislerinden Mehmet Ali Aynî»; «*Yeni felsefe tarihi — Meşhur filozoflar*, Emile Fage. Çev. Ahmet Mithat.» Mehmet Saffet'in yeni harflerle yayımlanan bir yapıtı da şu: «*Muasırr Avrupa Felsefesi*, Kant'tan Zamanımıza Kadar. Mehmet Saffet, Maarif Vekaleti Milli Talim ve Terbiye Heyeti Azasından. Gazi Terbiye Enstitüsü Felsefe Tarihi Muallimi. Ankara, 1933.»

«72 — (ÜLKEN) Hilmi Ziya; *Felsefe Dersleri. Bilgi ve vücut nazariyeleri...*»nin önkapağı şöyle: «*Felsefe Dersleri. I Metafizik*, Hilmi Ziya, İstanbul Kız Muallim Mektebi ictimaiyat ve ruhiyat muallimi. İstanbul, 1928, İlhami-Fevzi matbaası.» «Bilgi ve vücut nazariyeleri», birinci sayfanın bir altbaşlığı olarak yer alıyor. Mehmet İzzet'in, bir zamanlar üzerinde önemle durulan, 1940'lı yıllara kadar bizde yazılmış ilk ve biricik özgün felsefe kitabı olarak gösterilen yapıtını da burada belirtmek gerekir: «Yeni Kitaphane, sayı: 7. Mehmet İzzet. İstanbul Darülfünunu Muallimlerinden: *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, Sahip ve naşiri: Kanaat Kütüphanesi sahibi İlyas, 1339/1923.»

Bu yapıt, *Kaynakça*'nın hazırlanmasında yararlanılan katalogların «Felsefe-Hikmet» bölümlerine adından dolayı alınmamış olabilir. (Aşağıdaki yapıtlar için de genellikle aynı şeyi söyleyebiliriz.) Elimizde bulunan ve bir «Felsefe Kaynakçası»na girebilecek olan eski harfli öteki kitaplar şunlar:

- 1 — (ERİŞİRGİL) Mehmet Emin; *Kant ve Felsefesi*. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341/1925. 413 s. (Türkiye Cumhuriyeti, Maarif Vekâleti neşriyatından, adet 16.)
- 2 — KÖPRÜLÜZÂDE Mehmet Fuat; *Hayat-ı fikriye*. İstanbul, Uhuvvet Matbaası, 1328/1912. 208 s. (Fecriâti Kütüphanesi.)

- 3 — SAFFET ÂRİFİ; *Ziya Gökalp ve mefkûre arasındaki münasebet vesilesiyle bir tetkik tecrübesi*. Dersaadet, Tanin matbaası, 1923-1342. 135 s. (Naşiri: «İkbal» kütüphanesi.)
- 4 — SANAT MUSAHABELERİ; «Guyau»nun sanat hakkındaki eserlerinden parçalar. Çev. Hasan Âli. İstanbul, Devlet Matbaası, 1928. 53 s.



felsefe yazıları

4. KİTAP

INGVAR JOHANSSON/Anglosakson Bilim Felsefesi
DOĞAN ÖZLEM / Bilgi ve Bilimde Olguculuk— Tarihseleilik
Tartışması Üzerine

ARDA DENKEL/Locke ve Berkeley'de Dış Dünya

AHMET ARSLAN/İbni Haldun ve Doğa
MİHAYİL BİÇVAROV/Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıllarda
Bulgaristan'da Felsefi Düşünce

İMMANUEL KANT/Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik
Genel Bir Tarih Düşüncesi

ZEYNEP ARUOBA/İnsan Haklarının Evrenselliğine
Bir Yaklaşım Denemesi

TAYLAN ALTUĞ/«Anlayan Tarih»in Dil Tarihi Tezi ve
Kültür Dünyamıza İlişkin Bazı Çıkmalar

G.F.W. HEGEL/Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü
TÜLİN BUMİN/Hegel'de «Sanatın Ölümü» Üzerine Bir Deneme
ARİSTOTELES/Metafizik - IV Kitap (C)

FELSEFE TERİMLERİ

ORUÇ ARUOBA/Denkel'in «Notlar»ına Not

ARDA DENKEL/Yanıt: Terimler ve Ölçütler

TÜRKER ACAROĞLU/1859 - 1928 Felsefe Kaynakçası